Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 533971

Digitized by Google

Digitized by Google

BR
4
.Z49

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitschrift

für

wissenschaftliche Theologie.

Begründet von

Adolf Hilgenfeld.

Fünfundfünfzigster Jahrgang.

Der neuen Folge zwanzigster Jahrgang

Frankfurt am Main.
Moritz Diesterweg.
1914.

Digitized by Google

Alle Rechte vorbehalten.

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Digitized by Google

Biblical studies & theology
Harvard
10-27-31
23861

Inhalt.

	Seite
Die Askese. Von D. Hermann Jacoby, Geh. Konsistorialrat und ord. Professor an der Universität Königsberg i. Pr.	1—39
Das Verbot von Schuhen und Stöcken für die Sendboten Jesu. Von D. Friedrich Spitta, ord. Professor an der Universität Straßburg i. Els.	39—45
Zur Eucharistie der Marcosianer. Von R. Ganschinietz in Berlin N. 24	45—47
Zur Geschichte der protestantischen Kirche 1574 bis 1628. Von F. Wilh. E. Roth, Archivar in Niedernhausen i. Taunus	47—56
Zu H. Jordans Geschichte der altchristlichen Literatur. Von D. Dr. Adolf Jülicher, Geh. Konsistorialrat und ord. Professor an der Universität Marburg i. H.	56—60
Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte. Von Hans Lietzmann, ord. Professor an der Universität Jena	97—153
Absolutheit des Christentums und Absolutheit Jesu. Von Lic. Dr. Julius Böhmer, Pfarrer in Eisleben	153—166
Zu dem Aufsatz: „Das Verbot von Schuhen und Stöcken für die Sendboten Jesu". Von D. Friedrich Spitta, ord. Professor an der Universität Straßburg i. Els.	166—167
Genügt der geschichtliche Jesus für die praktische Theologie und Frömmigkeit oder nicht? Von D. K. G. Goetz, Privatdozent der Theologie an der Universität Basel	193—230
Der alttestamentliche Sühneopfer-Gedanke im Neuen Testament. Von Professor Wilhelm Bötticher in Hagen i. W.	230—251

Digitized by Google

Seite

Das Auge ist des Leibes Licht. Von Pastor Friedrich Schwencke in Brandenburg a. H. . . . . 251—260

Ein sprachliches Zeugnis für die Hellenisierung des Christentums. Von D. Adolf Deißmann, ord. Professor an der Universität Berlin . . . . . 260—261

Pascha in der ältesten Kirche. Von Professor D. Hugo Koch in München . . . . . 289—313

Die Aufgabe der Religionspsychologie. Von Lic. Dr. Hans Rust, Privatdozent an der Universität Königsberg i. Pr. . . . . 313—340

Literarische Rundschau über:

1. *Altes Testament*, bearbeitet von W. Staerk, Jena (*St.*) 82. 169. 280. 340
2. *Neues Testament*, bearbeitet von E. Klostermann, Straßburg i. Els. (*Kl.*), und H. Windisch, Leipzig (*Wi.*) 87. 170. 283. 343
3. *Kirchengeschichte*, bearbeitet von G. Loeschcke † und O. Scheel, Tübingen (*O. S.*), und H. Lietzmann (*Li.*) 60. 186. 262. 353
4. *Systematische Theologie*, bearbeitet von J. Wendland, Basel (*We.*), und R. Kade, Lichtentanne (*Kd.*), und K. Gombel, Reiskirchen, Kr. Gießen (*KG.*) . 73. 182. 365
5. *Religionswissenschaft*, bearbeitet von W. Staerk und H. Windisch 167

Digitized by Google

Die Askese.

I.

Die Askese, d. h. die Enthaltung von Genüssen, die wir an sich als erlaubt beurteilen, und der Vollzug von Handlungen, denen wir an sich keinen sittlichen Wert zuerkennen, das eine wie das andere aus religiös-sittlichen Motiven entspringend, ist eine Erscheinung, der wir in der Religionsgeschichte vielfach begegnen. Teils dürfen wir sie als Analogie des Opfers betrachten, teils liegt eine dualistische Weltanschauung zugrunde.

Auch dem israelitischen Volke ist die Askese nicht fremd geblieben, im Spätjudentum hat sie sich ausgebreitet und verschärft [1]), und ebensowenig fehlt sie der griechisch-römischen Welt. In den Kulten, zumal in den Mysterien, findet sie eine Stütze, auch Philosophenschulen nehmen sie auf [2]).

Jesus nimmt eine ablehnende Stellung zur Askese ein. „Johannes aß nicht und trank nicht. Des Menschen Sohn isset und trinket, so sagen sie: Siehe, wie ist der Mensch ein Fresser und ein Weinsäufer" (Mt. 11, 18. 19). Auch das Fasten als ein für alle Israeliten verbindliches Tun wird von Jesus gemißbilligt; es hat nur Berechtigung als ein Zeichen der Trauer, das die Seele wählt, einem inneren Drange folgend; wenn sie aber froh gestimmt ist, sollte das Fasten unterbleiben. So haben die Jünger keinen Anlaß zum Fasten, solange Jesus bei ihnen weilt. Jesus sprach zu ihnen: „Wie können die Hochzeitleute Leid tragen, solange der Bräutigam bei ihnen ist? Es wird aber die Zeit kommen, daß der Bräutigam von ihnen genommen

---

[1]) Vgl. Zöckler, Askese und Mönchtum. Bd. I. Frankfurt a. M. 1897. — Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 2. Aufl. Berlin 1906.

[2]) Vgl. Zöckler, a. a. O. — Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen. Leipzig u. Berlin 1910.

Digitized by Google

wird; alsdann werden sie fasten" (Mt. 9, 15). Jesus hat also ein ausreichendes Motiv zum Fasten für seine Jünger in der Trauer über sein Leiden und Sterben gefunden; nach seiner unauflöslichen Wiedervereinigung mit ihnen im Geiste (Mt. 18, 20; Joh. 16, 20—22) mußte diese Trauer aufhören und der Freude weichen. So sind die apostolischen Briefe von heiliger Freude über die Gemeinschaft mit dem Herrn erfüllt.

Man kann sich auch nicht auf das Wort, das Jesus in den Mund gelegt wird, berufen: „Diese Art fährt nicht aus denn durch Beten und Fasten" (Mt. 17, 21), denn diese Worte sind unecht. Und ebensowenig darf man sich darauf beziehen, daß Jesus in der Wüste gefastet habe, denn er ist nicht in die Wüste gegangen, um zu fasten, sondern um sich in ihrer Einsamkeit und Stille auf seine Berufsarbeit vorzubereiten. In der Wüste aber war er auf die karge Nahrung angewiesen, die sie darbot[1]).

Die Ehe war für Jesus ein Heiligtum von unantastbarer Würde, die Pietät der Kinder gegen die Eltern eine unverletzliche Pflicht, auf die Kinder richtete er ein liebevolles und zärtliches Auge; doch hat er es nicht ausgeschlossen, daß die Arbeit für das Reich Gottes den Verzicht auf die Ehe herbeiführen könne (Mt. 19, 12).

Den Wert des eigentümlichen irdischen Besitzes hat Jesus prinzipiell in dem Worte anerkannt: „Ein Arbeiter ist seiner Speise wert" (Mt. 10, 10). Die Aufforderung an den reichen Jüngling, sich alles Besitzes zu entäußern, bezeichnet die äußerste Grenze, bis zu welcher die Opferwilligkeit der Jünger Jesu im Interesse des Reiches Gottes gehen müsse, wenn die Verhältnisse es fordern und gestatten. Was für die Gesinnung unbedingt gemeint war, galt für die Ausführung im bedingten Sinne (Mt. 19, 16, 19—24). Nach dem Bericht des Lukas-Evangeliums hat

[1]) Vgl. meine Neutestamentliche Ethik. Königsberg i. Pr. 1899. S. 75 ff.

Digitized by Google

Jesus dieselbe Forderung an alle Jünger gerichtet, die doch keineswegs auf allen eigentümlichen zeitlichen Besitz verzichtet hatten (Luk. 12, 33). Stünde das Wort an den reichen Jüngling als allgemeine Sentenz in der Bergpredigt, so würde sein Sinn von vornherein verstanden worden sein [1]).

Für Jesus ist das Reich Gottes das höchste Gut. Wenn seine Verwirklichung es gebietet, sei es für sein Kommen in die Welt, sei es für sein Kommen in das eigene Herz, daß wir auf irdische Genüsse verzichten, so müssen wir dies Opfer bringen. Besser, nur mit einer Hand, einem Fuß, einem Auge das Leben gewinnen, als vollsinnig und vollgliedrig es verlieren (Mt. 18, 8. 9).

Das ist die Askese, die Jesus von den Seinen verlangt; eine Askese, die er nicht als Rat empfiehlt, nicht als heroische Tat sonderlich belohnt, sondern eine Pflichtübung von unbedingter Geltung.

Wenden wir uns nun zum Verhalten und zu den Worten des Apostels Paulus, denn er allein unter den apostolischen Schriftstellern des Neuen Testaments hat sich über die Askese ausgesprochen. Doch soll nicht übergangen werden, daß die Apostelgeschichte des Fastens als einer christlichen Sitte gedenkt; 13, 3; 14, 23.

Daß Paulus gelegentlich jüdische Zeremonien asketischen Charakters beobachtet hat, unterliegt keinem Zweifel. Er hat gefastet, hat die Kosten eines Nasiräat-Gelübdes bezahlt, auch für sich selbst wahrscheinlich ein Gelübde getan (Apg. 21, 22 ff.; 18, 18); er folgte hier teils dem Grundsatz, den Juden ein Jude zu sein, um die Juden zu gewinnen (1. Kor. 9, 19—22), teils Gewöhnungen, die er sich als Jude angeeignet hatte. Aber dies war für ihn nicht von prinzipieller Bedeutung, er stand innerlich dar-

[1]) Jacoby, a. a. O. S. 155 ff., und mein Aufsatz in den deutsch-evangelischen Blättern 1906, Heft 6: „Jesus Christus und die soziale Frage." S. 416 ff.

Digitized by Google

über. So hat denn Paulus nicht geboten oder empfohlen, aber doch als zulässig eine zeitweise sexuelle Askese in der Ehe betrachtet (1. Kor. 7, 5), wie es nach jüdischer Sitte (2. Mos. 19, 15; 1. Sam. 21, 4) geschah, und wie auch auf heidnischem Boden diese Askese nicht fehlte. Aber prinzipiell steht Paulus im scharfen Widerspruch der Askese gegenüber; in bezug auf Speise und Trank, auf gesetzliche Beobachtung festlicher Tage soll niemand Verpflichtungen auferlegen; Paulus tadelt alle, die den Leib nicht schonen und ihm die Sättigung versagen, auf die er Anspruch hat (Col. 2, 16. 21—23).

Nur in der Frage nach dem Wert der Ehe zeigt Paulus einen asketischen Zug. Er hat sie nicht ausreichend gewürdigt. Wohl ist ihm die Ehe die im allgemeinen gültige Regel, aber doch nur im Interesse einer geordneten Befriedigung des Geschlechtstriebes; wohl weiß er, daß die Enthaltung vom ehelichen Leben ein besonderes Charisma voraussetzt; wohl ist sein Rat, auf die Ehe zu verzichten, auch von der Überzeugung bedingt, daß die Wiederkunft des Herrn bevorstehe und Drangsale ihr vorangehen; aber dies sind doch nicht die entscheidenden Motive. Was die Überzeugung des Apostels von dem Vorzug des ehelosen Lebens begründet, ist etwas anderes: es ist der Gedanke, daß nur der Ehelose sich voll und ganz den Aufgaben des göttlichen Reiches hingeben könne, das Herz des Ehelichen aber geteilt sei (1. Kor. 7).

Doch finden sich auch Ansätze zu einer höheren Würdigung der Ehe, denn Paulus rechnet mit der Möglichkeit, daß eheliche Männer ihre Frauen haben, als hätten sie sie nicht (7, 29), also nicht geteilten Herzens sind, und von der Witwe, die sich wieder verheiratet, fordert er, daß diese Eheschließung „im Herrn“ geschehe (7, 39).

Hier bricht eine idealere Auffassung der Ehe durch. Paulus fehlt in dieser Angelegenheit die volle Sicherheit des Urteils, er steht vor einem Problem, er entscheidet daher auch nicht kraft apostolischer Lehrautorität, sondern

Digitized by Google

als Glied der Gemeinde, das auch an der erleuchtenden Gabe des heiligen Geistes Anteil hat (V. 40)[1]).

Ob Paulus auf diesem Standpunkt geblieben ist, muß zweifelhaft bleiben. Dürfen wir, wenn auch nur mittelbar, die Pastoralbriefe als Ausdruck paulinischer Gedanken betrachten, so müssen wir diese Frage verneinen, denn hier erscheint das Weib in erster Linie als Frau und Mutter. Kindern das Leben geben und sie erziehen, ist die Aufgabe des Weibes, deren Erfüllung ihm, natürlich unter Voraussetzung christlichen Sinnes und Wandels, das Heil verbürgt. So bestimmt wird hier die Ehe als das normale Verhältnis zwischen Mann und Weib angesehen, daß den jungen Witwen die Wiederverheiratung zur Pflicht gemacht wird (1. Tim. 2, 15; 5, 14).

Vom Standpunkt des ersten Briefes an die Korinther aus betrachtet, sind diese Gedanken unpaulinisch; aber es ist nicht ausgeschlossen, daß Paulus in späterer Zeit anders geurteilt hat, und daß unsere Pastoralbriefe, die in ihrer jetzigen Gestalt sicher nicht von Paulus herrühren, doch Gedanken aufgenommen haben, die später von ihm vertreten wurden, und daß zu diesen Gedanken auch die Beurteilung der Ehe gehörte. Die Möglichkeit einer solchen Wandlung wird durch die Äußerung des Epheserbriefs wahrscheinlich gemacht (5, 22 ff.); denn auch, wenn diese Schrift nicht Paulus zum Verfasser haben sollte, zeigt sie doch die Spuren seines Geistes.

In unsere Betrachtung müssen wir jetzt auch Worte des Apostels ziehen, in denen er sich über das Verhalten ausspricht, das einem Christen für den Fall ziemt, daß ein Bruder an seiner Lebensgestaltung, die er selbst mit Recht als erlaubt ansieht, Anstoß nimmt. Hier kommt zuerst 1. Kor. 7, 8. 13 in Erwägung. Vorweg bemerken wir, daß Paulus nicht eine allgemeine Regel aufstellt, sondern sich darauf beschränkt, zu erklären, wie er sich verhalten

[1]) Jacoby, Neutestamentl. Ethik S. 349 ff.

Digitized by Google

würde; doch legen wir darauf nicht Gewicht, denn ohne Zweifel setzt Paulus voraus, daß sein Verhalten Nachfolge finden solle. Der hier von ihm ausgesprochene Grundsatz: „So die Speise meinen Bruder ärgert, wollte ich nimmermehr Fleisch essen, auf daß ich meinen Bruder nicht ärgerte“ fordert, um recht verstanden zu werden, daß wir die Worte des folgenden Kapitels 9, 20—22 hinzunehmen: „Den Juden bin ich worden als ein Jude, auf daß ich die Juden gewinne. Denen, die unter dem Gesetz sind, bin ich worden als unter dem Gesetz, auf daß ich die, so unter dem Gesetz sind, gewinne. Denen, die ohne Gesetz sind, bin ich als ohne Gesetz worden (so ich doch nicht ohne Gesetz bin vor Gott, sondern bin in dem Gesetz Christi), auf daß ich die, so ohne Gesetz sind, gewinne. Den Schwachen bin ich worden als ein Schwacher, auf daß ich die Schwachen gewinne. Ich bin jedermann allerlei worden, auf daß ich allenthalben ja etliche selig mache.“ Paulus würde also in einer asketisch gestimmten Gemeinde asketisch, dagegen in einer asketischen Neigungen abholden Gemeinde unasketisch zu leben sich entschlossen, also eine Praxis beobachtet haben, die, bekannt geworden, ihm das Vertrauen beider Richtungen hätte entziehen müssen, denn keine hätte gewußt, ob er ihr zustimme; er würde als ein zweideutiger Mann erschienen sein, der den Mantel nach dem Winde trage. Wollte er diesen Vorwurf entkräften, so hätte er erklären müssen, wie er prinzipiell zu der Frage stehe. Tat er dies aber, so würde er durch sein der eigenen Überzeugung widersprechendes Handeln weder die eine noch die andere Partei gewonnen haben. Der Apostel, der sich prinzipiell von aller asketischen Verpflichtung frei wußte und dies offen erklärte, würde schwerlich dadurch, daß er in einer asketisch gestimmten Gemeinde asketisch lebte, diese gewonnen haben. Wir müssen seine aufopferungsvolle Liebe bewundern, aber bezweifeln, ob sie erfolgreich war. Die Asketen mußten wissen, daß Paulus sie als Schwache behandelte, sich zu ihnen herab-

Digitized by Google

ließ, daß er es ihnen verbot, ihre Praxis als verpflichtende Norm allen Christen aufzuerlegen. Schwache, an deren Tun wir teilnehmen, obwohl wir es nicht billigen, denen wir unsern prinzipiellen Standpunkt nicht verbergen, werden viel mehr durch ein solches Tun verletzt als gewonnen werden. Und nun blicken wir auf die Szene in Antiochien, über die uns Paulus Gal. 2, 11—18 berichtet. Petrus, Barnabas, die Judenchristen überhaupt hatten Tischgenossenschaft mit den Heidenchristen unterhalten. Da kam eine Deputation aus den streng gesetzlich gerichteten Kreisen Jerusalems, die in Jakobus ihr Haupt sahen. Sofort hoben sie die Tischgenossenschaft mit den Heidenchristen auf. Paulus hielt mit großer Schärfe Petrus sein zweideutiges Verhalten vor und brandmarkte es als Heuchelei. Was hat nun Petrus geantwortet, welchen Erfolg hat die Strafrede des Paulus erzielt? Hat Petrus seine Schuld bekannt, ist er und sind die andern Judenchristen wieder zur Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen zurückgekehrt? Wir wissen es nicht. Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß sich Petrus zu rechtfertigen gesucht hat. Und was konnte er sagen? Konnte er sich vielleicht darauf berufen, daß er den Juden ein Jude, den Schwachen ein Schwacher geworden sei, daß er die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen nur solange suspendiert habe und suspendieren wolle, als die jerusalemische Deputation in Antiochien weile; daß dies eine Notwendigkeit gewesen sei, um die Fühlung mit Jerusalem nicht zu verlieren; daß er den Beweis habe führen müssen, daß er, wenn auch selbst innerlich frei vom Gesetz, doch auch Verständnis für den Standpunkt der Judenchristen habe, die sich noch an das Gesetz gebunden wußten, und sie nicht daran hindern wolle? Und nun blicken wir auf das Verhalten des Paulus in Jerusalem, wie es uns die Apostelgeschichte berichtet, 21, 19 ff. 25, 8. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Paulus, dem Rate des Jakobus und der Ältesten folgend, den Eindruck hervorbringen wollte, daß er gegen die Be-

Digitized by Google

obachtung des Gesetzes seitens der Judenchristen keine Bedenken habe. Er lebte in Jerusalem nach jüdischer Weise, er wurde den Schwachen ein Schwacher. Wie hätte wohl Paulus gehandelt, wenn es in Jerusalem auch Heidenchristen gegeben hätte, die sich nicht an das Gesetz gebunden wußten? Die Gunst der Verhältnisse hat es ihm erspart, sich hier zu entscheiden. Wir können aber nicht mit Sicherheit bestimmen, welchen Weg er beschritten hätte.

Dieselben Gedankengänge werden uns durch die Äußerungen des Paulus Röm. 14, 13—23 nahegelegt. Die Weisung, die wir hier aus dem Munde des Apostels vernehmen, lautet: Ist auch jede Speise, jeder Trank zulässig, und hat jeder Christ kraft der ihm zustehenden Freiheit das Recht, sie zu genießen, so ist doch eine völlig andere Lage entstanden, falls ein Christ zweifelt, ob ihm diese Genüsse zustehen. Solange dieser Zweifel das Bewußtsein erfüllt, lautet das sittliche Gebot: Enthalte dich. Und wenn die Freien, die Starken die Beobachtung machen, daß sie durch ihr Tun die Schwachen veranlassen, sich gegen ihr Gewissen jene Genüsse zu gestatten, so sollen auch sie auf diese Genüsse verzichten.

Stellen wir uns vor, daß dieser Grundsatz in die Praxis umgesetzt wurde, so mußte sich folgender Tatbestand ergeben. Die Freien bewahrten theoretisch, prinzipiell, ihren Standpunkt, aber in ihrem Tun traten sie auf den Boden der Schwachen. In Gemeinden, in denen die Schwachen in Gefahr geraten konnten, sich Genüsse zu erlauben, die ihr Gewissen ihnen verbot, wurde nicht Wein getrunken, nicht Fleisch gegessen, alle lebten asketisch; eine Gesetzlichkeit der Lebenshaltung mußte herrschend werden, die doch Paulus verurteilte. Er behauptete den Primat der Liebe vor den Ansprüchen der Freiheit, um den Gefahren der Spaltung, der Zwietracht zu begegnen, aber er ignorierte die andere Gefahr, daß der Geist des Gesetzes die bestimmende Macht werden konnte. Er würde eine andere Sprache geredet haben, wenn die Mißstände eingetreten

Digitized by Google

wären, die der von ihm vertretene Grundsatz herbeiführen konnte.

II.

Die alte Kirche hielt sich nicht auf der Höhe der apostolischen Schriftsteller. Die Ethik wurde gesetzlich. Die asketischen Neigungen des Spätjudentums und auf antikem Boden die Reinigungsvorschriften, die mit dem Mysterienkultus verbunden waren, die aus der Stoa stammende Unterscheidung zwischen niederer und höherer Stufe der Sittlichkeit, eine dualistische Beurteilung des Verhältnisses zwischen Materie und Geist, die an platonische Gedanken anknüpfte und von der Gnosis aufgenommen wurde, drangen in die Kirche ein. Hinzu kam der Protest gegen die moralische Fäulnis in der Gesellschaft des absterbenden Imperiums, die, dem Namen nach christlich, dem Wesen nach heidnisch geblieben war. Ernster gerichtete Persönlichkeiten zogen sich von der Welt zurück, gingen in die Wüste oder lebten doch mitten in der Welt asketisch. Askese wurde die Losung der moralischen Aristokratie in der Christenheit.

Diese asketisch verbildete Kirche wurde nun berufen, die Erziehung der romanisch-germanischen Völkerwelt, die jetzt mit bestimmendem Einfluß in die Geschichte eintreten sollte, in die Hand zu nehmen. Sie hielt das asketische Ideal fest, sie verwirklichte es unvollkommen im Klerus, kam ihm näher im Mönchtum und in den Laienkreisen, die sich ihm anschlossen, wenn auch immer von neuem Reformversuche nötig wurden, das Volk dagegen blieb der Askese fern. Das Volk, jugendfrisch und weltfroh, lehnte sie ab. Wie fern lag der Minnedienst des Rittertums dem Kultus der Virginität, wie fern lag das Aufblühen von Handel und Gewerbe in den Städten, die Ansammlung von Kapital der Aufforderung zur Besitzentäußerung! Selbst Klerus und Mönchtum erlagen dem Zauber des Reichtums und Wohllebens. Doch erkannte die mittelalterliche Gesellschaft das asketische Ideal an, aber sie

Digitized by Google

überließ es Mönchtum und Klerus, es in die Tat umzusetzen, sie selbst, freilich mit einem bösen Gewissen, verzichtete darauf; und in der italienischen Renaissance schwand auch die Wertschätzung des asketischen Ideals; ein zügelloser Drang, die eigene Individualität voll zu entfalten, ungehemmt durch ethische Normen, das Streben nach Macht und Ehre wurde Herrscher.

Die Reformation stürzte das asketische Ideal. Luther stellte Haus, bürgerlichen Beruf, staatliche Organisation, Kunst und Wissenschaft in das Reich Gottes hinein. Sie wurden von Gott gestiftete Ordnungen, die aus eigenem Rechte lebten und nicht durch Unterordnung unter die Kirche Daseinsrecht erlangten. Unschuldiger Freude wurde Raum gegeben. Doch hat Luther das Fasten empfohlen, wenn er es auch ganz dem freien Urteil des einzelnen überließ. Das Fasten ist ihm ein Mittel, den Leib zu zähmen; er verallgemeinert auch den Begriff des Fastens und versteht darunter den Verzicht auf alles, was nicht die liebe Notdurft fordert. Er hätte auch nichts dagegen einzuwenden, wenn die weltliche Obrigkeit, um der Unmäßigkeit des Volkes zu steuern, an gewissen Tagen den Verkauf von Fleisch verböte, z. B. an Tagen vor den großen Festen. Das würde eine äußerliche Zucht und Übung für das junge und einfältige Volk werden[1]). Melanchthon teilte den Standpunkt Luthers, und so ist denn die Empfehlung des Fastens in die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche übergegangen. „Fasten und leiblich sich bereiten ist wohl eine feine äußerliche Zucht" heißt es im kleinen Katechismus, und im großen „Fasten und Beten usw. mag wohl eine äußerliche Bereitung und Kinderübung sein, daß sich der Leib züchtig und ehrerbietig gegen den Leib und Blut Christi hält und gebärdet" (Vom Sakrament des Altars). Die Apologie dagegen im 15. Artikel (Von d. menschl. Satzg..

[1]) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie. Stuttgart 1863. Bd. II, S. 478, 479.

Digitized by Google

i. d. K.)[1]) duldet das Fasten, aber empfiehlt es nicht; sie ist ihm mehr abgeneigt als zugeneigt: „Dasselbige Fasten und Kasteien sollt nicht allein auf gewisse Zeit, sondern allzeit geschehen. Denn Gott will, daß wir allzeit mäßig und nüchtern leben, und wie die Erfahrung gibt, so helfen dazu nicht viel bestimmte Fastentage. Denn man hat mit Fischen und allerlei Fastenspeise mehr Unkost und Quasserei getrieben, denn außer der Fasten." Auch die schweizerischen Reformatoren sind nicht Freunde der Askese. Zwinglis erste theologische Schrift „Von Erkiesen und Freiheit der Speisen", 1522, vertritt allen Speisegeboten gegenüber die christliche Freiheit. Doch tadelt er es nicht, daß jemand, um den Leib zu meistern, zu bestimmten Zeiten fastet, nur soll er sich nicht daraus ein Gebot machen. Die Fastengebote erklärt er für praktisch wertlos; dem Arbeiter vergehe von selbst in der Arbeit die Lüsternheit, und andere, die nicht arbeiten, aber sich des Fleisches enthalten, ersetzen es durch kostbare Genüsse, die besonderen Wohlgeschmack haben[2]). Viel eingehender spricht sich Calvin über das Fasten aus. Er empfiehlt es dringend sowohl dem einzelnen wie der Gemeinde[3]). Ein alttestamentlich gesetzlicher Geist ist ein Charakterzug Calvins. In der Theokratie Genfs ist auch für harmlose Freude, wie sie sich in Spiel und Tanz äußert, kein Raum, und auch die Sittenzucht in Bern trägt asketischen Charakter. Dieser Geist gewann die Herrschaft im französischen Protestantismus.

Von zwei Seiten sahen wir bisher den asketischen Geist in den Protestantismus eindringen, von der Übernahme asketischer Bräuche des Mittelalters, die mehr geduldet als empfohlen wurden, und von einer rigoristischen Sittenzucht, die alttestamentlichem Vorbilde folgte. Aber noch von einer dritten Quelle gingen asketische Impulse

[1]) Müller, Die symb. Bücher. 5. Aufl. 1882. S. 213, 214.
[2]) Baur, Zwinglis Theologie. Halle 1885. S. 94.
[3]) Institutio IV, XII, 14—21.

Digitized by Google

aus, von der Mystik. Mystik und Religion sind unlöslich miteinander verbunden; aber das mystische Element kann verschiedene Gestalt annehmen. Hier ist es eine leise, mittönende Musik, dort ein mächtiger Strom, der das ganze geistige Leben überflutet und seinen Charakter bestimmt. Diese Erscheinung der Mystik haben wir im Auge, wenn wir von Mystik im engeren Sinne reden. Sie zieht sich durch die Geschichte der christlichen Religion hindurch, wir begegnen ihr in der alten und in der mittelalterlichen Kirche, sie drang auch in den Protestantismus ein, bald sich in besondere Gemeinschaften zusammenfassend, bald in der Landeskirche Eingang suchend und findend. Von der katholischen Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts, die besonders an die Mystik Bernhards von Clairvaux anknüpfte, empfing sie starke Impulse.

Die Mystik hat aber eine asketische Physiognomie. Wo die Seele ihre Aufgabe darin erkennt, den unmittelbaren Umgang mit Gott zum ausschließlichen oder doch fast ausschließlichen Lebensinhalt zu machen, muß die Welt, ihre Arbeit, ihre Genüsse als Störung empfunden werden; da wird es Pflicht, sich von ihr zurückzuziehen, soweit es möglich ist, ohne die Bedingungen des irdischen Daseins aufzuheben. Und so können wir auch in der evangelischen Kirche des 17. Jahrhunderts, soweit die Mystik in ihr Raum gewinnt, gewisse asketische Züge beobachten. Es ist nicht zufällig, daß erst im 17. Jahrhundert das Passionslied im Protestantismus seine Schwingen entfaltet. Denn das Kreuz des Herrn wird hier wesentlich als Symbol der Weltverneinung eingeschätzt.

Einschränkungen mußte sich freilich die Askese der protestantischen Mystik gefallen lassen, wenn sie in der Landeskirche Raum gewinnen sollte; sie mußte das sexuelle Gebiet, die Ehelichkeit, freigeben, sie durfte sich nicht von der bürgerlichen Berufsarbeit zurückziehen, sie durfte den Boden protestantischer Grundüberzeugungen nicht verlassen.

Digitized by Google

Im 17. und 18. Jahrhundert konzentrierte sich die evangelische mystisch orientierte Askese in den Kreisen des Pietismus. Hier nahm sie eine eigentümliche Gestalt an. Sie wurde überwiegend praktisch. Das intellektuelle, kontemplative Element trat zurück, alles ist auf die Tat gerichtet. Die Arbeit christlicher Liebestätigkeit in Heidenmission, Fürsorge für Arme, Jugendpflege wird in die Hand genommen, die Askese beschränkt sich auf das Verbot von Spiel, Theater, Tanz. Was die Freude in der Welt darstellt, soll vermieden werden. Der Gegensatz gegen den Intellektualismus und Dogmatismus der Orthodoxie und gegen die Sittenlosigkeit des Zeitalters haben mitgewirkt, diesen Charakter des Pietismus herauszubilden.

Der Pietismus hatte ein geschichtlich wohl begründetes Daseinsrecht, er ist für unsere Kirche ein Segen geworden; aber die Einseitigkeit, mit der er seine Forderung vertrat und auch jetzt noch vertritt, sind die Ursache zerrbildlicher Züge in seiner Physiognomie geworden. Das Untergeordnete wird überschätzt; Enthaltung von ästhetischen Genüssen, Arbeit für die Mission, äußere und innere, werden häufig als Kennzeichen wahren Christentums angesehen, die Betätigung in ernster, gewissenhafter Berufsarbeit, die sich selbst verleugnet, zu gering eingeschätzt — die Züge pharisäischer Werkheiligkeit sind oft erkennbar.

Die Brüdergemeinde stimmt mit den Grundgedanken des Pietismus überein, aber ihre Physiognomie ist freundlicher, weniger eng, weniger gesetzlich, ist weltoffener, und dafür mag als Zeichen betrachtet werden, daß in ihren industriellen Bestrebungen der Handel mit Wein und Zigarren eine bevorzugte Stelle einnimmt.

Der Methodismus, die anglo-amerikanische Gestalt des Pietismus, zeigt das Gepräge des Nationalgeistes der Völker, in denen er heimisch ist. Der deutsche Pietismus ist defensiv, der Methodismus aggressiv, jener zieht sich von der Welt zurück, dieser will sie erobern.

Wir haben schließlich einer asketischen Bewegung zu

Digitized by Google

gedenken, die sich in den Dienst der sozialen Hygiene stellt, des Kampfes gegen den Alkoholismus. Sie ist zum größten Teil religiös geartet, und deshalb muß sie hier genannt werden, doch sieht sie auch von den religiösen Motiven ab. Denn sie ist auch von politischen Gemeinwesen in die Hand genommen, die bald den Alkoholgenuß völlig verbieten, bald einschränken. Unter den Vereinen, die in diesen Kampf eingetreten sind, müssen wir unterscheiden. Die einen stellen sich auf den spezifisch christlichen, die andern auf einen allgemein religiösen Boden; die einen kämpfen gegen den Mißbrauch geistiger Getränke, sind Mäßigkeitsvereine, die andern sind Enthaltsamkeitsvereine. Hier werden Gelübde abgenommen, dort wird auf sie verzichtet. Aufklärungen über die verderbliche Wirkung übermäßigen Genusses von Alkohol in der Presse und in Versammlungen suchen weitere Kreise für diese Bewegung zu gewinnen und das öffentliche Urteil zu bestimmen [1]).

III.

Die Askese im engeren Sinne, wie wir sie im Anfang dieses Aufsatzes charakterisiert haben, findet ein Vorspiel in Übungen, Entsagungen und Vollziehungen, die, ohne religiös begründet zu sein, doch sittlichen Zwecken dienen. Sie wollen in der Fähigkeit der Selbstbeherrschung befestigen; sie wollen lehren, die körperlichen Kräfte anzuspannen, zu steigern; sie wollen lehren, die Begierden niederzuhalten, auf Genüsse zu verzichten; sie wollen lehren, das psychische Leben zu sammeln, durch Aufwendung geistiger Energie zu leiten. Gymnastische Übungen wollen diesen Zweck erreichen; jeder Unterricht mit seiner Forderung der Aufmerksamkeit und des Fleißes stellt sich diese Aufgabe. Die militärische Ausbildung mit ihren Paraden und Manövern, mit ihrer Gewöhnung an die strenge Disziplin verfolgt dieses Ziel.

[1]) Vgl. Th. Schäfer, Leitfaden der Inneren Mission. 4. Aufl. Hamburg 1903. S. 285 ff.

Digitized by Google

Aber wir dürfen noch weiter gehen und es aussprechen: das sittliche Leben vermittelt sich überhaupt durch Askese in diesem weiteren Sinne. Das hat in so schöner Weise die griechische Dichtung in der Erzählung von Herakles am Scheidewege vergegenwärtigt. Es ist so, wir werden nur sittliche Persönlichkeiten durch Askese, durch Opfer, durch Selbstverleugnung im Tun und im Lassen.

Und noch auf ein anderes Gebiet, auf dem wir pflichtgemäß Askese üben müssen, möchte ich hier den Blick lenken, auf die Zeiten der Krankheit. Ein Patient muß auf Genüsse verzichten, nach denen er verlangt, und Handlungen ausüben, die ihm widerstreben. Und wie viele Kranke gibt es, die eine relative Gesundheit nur wieder erlangen und bewahren, indem sie stetig Opfer bringen, die vom Gesunden nicht gefordert werden.

Damit habe ich schon die asketischen Verpflichtungen in das Auge gefaßt, die uns Gott durch die eigentümliche Lebensführung auferlegt, zu der er uns beruft. Ich denke an die Schule der Leiden, die Schule, die für einen Christen die Schule des Kreuzes werden soll; hier ist es körperliche Schwäche und Krankheit, dort Armut mit ihrem bangen, sorgenvollen Zukunftsblick, dort sind es Familienverhältnisse oder schwere Berufsbelastung, welche die Seele niederbeugen, und die zu steter Anspannung unserer sittlichen Kräfte und zu unablässiger Selbstverleugnung auffordern. Und mag es vielleicht nur ein kleiner Kreis sein, der anhaltend so schwere Belastungen zu tragen hat, in geringerem Maße, auf kürzere Zeit werden wir alle ihnen unterstellt. Wir bedürfen alle der Pädagogie der Leiden, alle der Askese, zu der uns das Leiden nötigt. Und wenn wir uns alle die Akte der Selbstverleugnung vergegenwärtigen, die wir hier ausüben müssen, so erscheint es uns befremdlich, daß außerdem christlicher Sinn noch nach frei zu wählenden asketischen Übungen suchen kann, da das Leben selbst schon reichlich dafür sorgt, daß sie uns nicht erspart bleiben; und wir begreifen es, daß die Heroen und Heroinen

Digitized by Google

einer solchen Askese sich nur um ehelose Priester, Mönche und Nonnen sammeln, die sich durch Enthaltung vom Familienleben der göttlichen Pädagogie, der Askese, zu der uns Gott hier verpflichtet, zu einem großen Teil entzogen haben. Da ist es verständlich, daß sie durch Flucht vor dieser Askese, vor den Leiden, die ihnen Gott zugedacht hatte, im Bewußtsein, daß Leiden ein unentbehrliches Erziehungsmittel bilden, nun sich selbst frei gewählte Leiden durch asketische Übungen auferlegen. Aber wie kleinlich erscheinen uns diese, mögen sie noch so schmerzlich sein, gegenüber der Askese, die ein Christ übt, der durch Vermittlung des Familienlebens an allen den Leiden teilnimmt, die mit einem vollen, reichen Menschenleben unlösbar verbunden sind. So sagt Linsenmann, ein Vertreter katholischer Moraltheologie, in der Abhandlung über Gesetz und Freiheit, Theol. Quartalschrift. Tübingen 1872. S. 44: „Es mag leichter sein, im Frieden der Zelle zu wohnen, als im Streite der Welt; leichter, das rauhe Mahl am Klostertische zu kosten, als wie die Weltleute mit der täglichen Sorge um des Lebens Notdurft sich niederzulegen und aufzustehen; ja es mag leichter sein, die Regungen des Fleisches zu zügeln in der Abgeschlossenheit und geordneten Zucht und bei der stetigen geistigen Erfrischung an den religiösen Gnadenquellen, wie das Klosterleben es ermöglicht, als unversehrt zu bleiben in der steten Berührung mit der Welt."

IV.

Wir haben damit das Gebiet der römisch-katholischen Askese beschritten und wollen nun versuchen, uns mit ihr auseinanderzusetzen. Wir legen dabei zwei neuere Darstellungen der katholischen Moral zugrunde: Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg i. B. 1878, und Koch, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg i. B. 1905. Wir gehen von der zweiten Schrift aus und ergänzen sie durch die erste. Die allgemeinen Grundgedanken der katholischen Askese sind in der Lehre von den evange-

Digitized by Google

lischen Räten dargestellt (S. 100—108). Was hier vorgetragen wird, entspricht ganz den Anschauungen der mittelalterlichen Theologie, besonders des Thomas. Fassen wir alles kurz zusammen. Alle Menschen sind verpflichtet, nach der Vollkommenheit zu streben, aber nicht alle sind berufen, es auf dieselbe Weise und mit denselben Mitteln zu tun. Die Befolgung der evangelischen Räte ist nur ein sichereres und wirksameres Mittel, die Vollkommenheit zu erreichen, Hindernisse der Liebe zu Gott und dem Nächsten hinwegzuräumen. Die evangelischen Räte repräsentieren die idealere Seite der christlichen Sittlichkeit. Sie vergegenwärtigen sittliche Leistungen, die nicht durch ein Pflichtgebot gefordert werden, sondern Leistungen der freien Liebe sind, denen ein entsprechender Lohn zuteil werden soll. Auf ihn haben sie Anspruch, denn ihre Ausübung erfordert eine größere sittliche Anstrengung.

Dieser Gedankengang wird nun aber modifiziert. Jeder hat die Freiheit, die evangelischen Räte für seine Person abzulehnen, „seiner Bestimmung und individuellen Anlage nach das weniger vollkommene zu erwählen". Wir erwarten hier, statt des Wortes „Freiheit" das Wort „Pflicht" zu lesen. Denn es ist doch Pflicht, unserer Bestimmung und individuellen Anlage zu folgen. Und nun fährt Koch fort: „Daß aber auch für denjenigen, welcher die moralische Überzeugung hat oder nach theologischer Sprachweise von Gott berufen ist, den Weg des bonum melius zu gehen, die Befolgung dieses Weges nicht mehr bloß Rat, sondern Gewissenspflicht ist" (S. 107). Die Befolgung der evangelischen Räte fällt also doch unter die Kategorie der Pflicht. Nehmen wir einmal an, alle, welche die evangelischen Räte befolgen, tun es, weil sie die Gewißheit gewonnen haben, das sei für sie das bonum melius, so haben sie alle einem Pflichtgebot gehorcht, die freie Liebe, die sie ausüben, ist für sie Pflicht. Nehmen wir aber den anderen Fall: Viele, die den evangelischen Räten folgen, tun es, ohne sich innerlich dazu berufen zu fühlen, etwa

Digitized by Google

einem Drucke gehorchend, der auf sie ausgeübt wurde; handeln sie dann nicht pflichtwidrig? Die Kategorie der Pflicht kann nicht ausgeschaltet werden; auch die Liebe als sittliche Tat fällt in ihr Herrschaftsgebiet.

Auch bei Linsenmann zeigt sich ein Zwiespalt der Anschauungen. Auf der einen Seite betrachtet er die Befolgung der Räte als eine „an sich idealere Leistung" (S. 331), auf der andern Seite erscheint sie doch nur als eine gleichberechtigte. Ja, man empfängt den Eindruck, als ob des Verfassers Sympathie nicht den evangelischen Räten gehöre. Er erklärt: „Nicht alle sind berufen, ein und dasselbe Ideal zu erstreben, oder, wenn man anders reden will, die christlich-sittliche Vollkommenheit in derselben Weise und mit denselben Mitteln anzustreben; es kann nicht, wie einseitige Darstellungen es glauben machen möchten, der Wille der göttlichen Vorsehung sein, daß alle die Welt mit ihren Geschäften und Gütern verlassen und in der Einsamkeit Gott dienen, aber es ist Gottes Wille, daß manche einzelne dies tun und so auf ihre Art eine bestimmte Seite christlichen Lebens und christlicher Tugend darstellen" (S. 127).

Nach Linsenmanns Ansicht ist also die Beschreitung des an sich idealeren Lebensweges nicht allen Christen erlaubt; wollten alle ihn gehen, so handelten sie pflichtwidrig. Da erhebt sich doch die Frage, ob ein Weg, den nicht alle Christen gehen dürfen, ein an sich idealerer sein kann. Es ist nicht meine Absicht, jetzt auf die einzelnen Räte einzugehen; doch möchte ich nicht unterlassen, Linsenmanns Urteil über die freiwillige Armut mitzuteilen, weil es zeigt, wie dieser Theologe sie als äußere Leistung vergleichgültigt. „Wer sich schlechthin aller Sorge um die eigene Existenz entschlägt, der fordert seinen Lebensunterhalt von anderen und läuft Gefahr, zu ernten, wo er nicht gesäet hat." „Wesentlich zum Leben in geistlicher Armut gehört doch nur die Entwöhnung von Bedürfnissen, deren Befriedigung nicht von notwendigen Rücksichten gefordert

Digitized by Google

wird; die Gewöhnung an Entbehrung, die Bereitheit, im Dienste der Liebe auf das Eigene zu verzichten und eine weise, nach höhern Zwecken geordnete Ökonomie — die beste Ökonomie besteht nicht im bloßen Wegwerfen des Besitzes, sondern in der Verwendung desselben, sei es für eine weise Wohltätigkeit, sei es für geistige Zwecke, des Gottesdienstes, der Wissenschaft, Kunst usw." (S. 400).

Eine asketische Übung, die nicht zu den evangelischen Räten gehört, sondern zu den kirchlichen Geboten, ist das Fasten. Es besteht in der Abtötung des natürlichen Verlangens nach Speise und Trank zum Zwecke der sittlichen Vervollkommnung und ist ein Tugendakt. Es ist zugleich ein Zuchtmittel der ungeordneten Begierlichkeit, eine heilsame Bußübung, ein wirksames Tugend- oder Gnadenmittel. Es hat soziale Bedeutung, denn das am eignen Munde Ersparte soll den Armen und Dürftigen gegeben werden. „Denn das Fasten ohne Almosen — ist mehr ein Akt der Habsucht als der Abtötung" [1]). Das Fasten bedeutet den Sieg des Geistes über das Fleisch, wodurch der Geist selbst zu höherem Streben, zu Andacht und innerer Sammlung erweckt und befähigt wird. Besonders ist es eine geeignete und wirksame Sühne für die Sünden des Fleisches und ein wichtiges und heilsames Mittel der Buße [2]).

Wir wollen zuerst hervorheben, daß die Fastengebote, wie sie tatsächlich ausgeführt werden, völlig wertlos sind. Ich will davon absehen, daß die Dispense reichlich gewährt werden, aber der Gegenstand des Fastens hebt dies selbst auf. Es soll nur eine Mahlzeit am Tage genossen werden, aber des Morgens ein kleines Frühstück und des Abends eine kleine Stärkung sind gestattet. Der Genuß von solchen Flüssigkeiten, die an sich zur Stillung des Durstes und nicht des Hungers dienen, sind erlaubt. „Hinsichtlich der

[1]) Koch, a. a. O. S. 410—14.
[2]) Linsenmann, a. a. O. S. 381—83.

Digitized by Google

Qualität der Speisen ist vorgeschrieben die Enthaltung von Fleisch warmblütiger Tiere und (tempore quadragesimali) den von ihnen herkommenden Nahrungsmitteln, also den Eiern und Laktizinien (Milch, Butter, Käse). Indessen besteht durch Gewohnheit oder Dispens in praxi eine so mannigfache Verschiedenheit, daß sich jeder nach den rechtmäßigen Gebräuchen oder Vorschriften seiner Diözese zu richten hat. Allgemein und streng untersagt ist, an allen gebotenen Fasttagen und den Sonntagen der Quadragesima bei ein und derselben Mahlzeit — Fleisch- und Fischspeisen zugleich zu genießen [1])." Und solche Speiseordnung nennt die katholische Kirche eine Fastenordnung, durch welche das Fleisch abgetötet und sühnende Buße geleistet wird, allerdings unter Voraussetzung der rechten Gesinnung. Leichter können die Heilsgüter nicht gewonnen werden. Diese Fastenordnung verurteilt sich selbst und bedarf keiner Kritik.

Wir wenden uns schließlich zu einer Gruppe von asketischen Übungen, die in der katholischen Kirche weit verbreitet sind, zu den Gelübden. Hören wir zuerst Koch. Er definiert das Gelübde als ein Gott gemachtes Versprechen eines guten, über das streng Pflichtmäßige hinausgehenden Werkes; in der Regel werde es mit Gebet und Opfer verbunden, um eine spezielle Gnade zu erlangen. In den Nöten des Lebens begnüge sich der religiöse Mensch, um von einem Übel befreit zu werden oder Hilfe und Rat von Gott zu empfangen, nicht mit dem einfachen Gebete, sondern suche durch ein Opfer, ein Liebeswerk, eine Abtötung sein Gebet zu unterstützen und so seinen Wert und seine Kraft zu erhöhen. „Als Versprechen unterscheidet sich das Gelübde von einem bloßen Vorsatz, etwas zu tun oder zu unterlassen, der an sich noch nicht verpflichtet, während das Gelübde die Verbindlichkeit, das Versprechen zu erfüllen, in sich schließt [2])." Bleiben wir schon hier

[1]) Koch, a. a. O. S. 417—18.
[2]) Koch, a. a. O. S. 370.

Digitized by Google

einen Augenblick stehen! Auf ein zwiefaches weisen wir hin; erstens wird das Gelübde auf dieselbe Stufe mit den Räten gestellt, es fällt, seinem Gegenstande nach, nicht in das Gebiet des Pflichtmäßigen oder, wie Koch sagt, des streng Pflichtmäßigen. Und zweitens, ernste Vorsätze und Entschließungen werden ethisch herabgesetzt, sie tragen nicht verpflichtenden Charakter. Den Wert der Gelübde erkennt Koch darin, daß sie ein positives Bildungsmittel der echt christlich-sittlichen Freiheit durch Selbstbeschränkung und eine kräftige Stütze der menschlichen Gebrechlichkeit seien [1]). Bei der Bestimmung des Objekts der Gelübde wird die anfänglich gegebene Definition modifiziert. Es wird freilich daran festgehalten, daß das Gelübde zum Gegenstand hat, was über das Pflichtmäßige hinausgeht, aber es wird hinzugefügt, daß auch das Pflichtmäßige gelobt werden kann; für den Fall, daß zur Erfüllung desselben außerordentliche Hilfsmittel angewandt werden sollen [2]).

Wir verzichten jetzt auf eine eingehendere Beurteilung der Gelübde, da wir uns darüber bei der Erörterung der Frage nach der Zulässigkeit der Askese auf dem Gebiet der evangelischen Kirche aussprechen müssen. Dazu gehen wir jetzt über.

V.

Diese Frage werden wir im allgemeinen verneinen. Jeder ernste Christ weiß sich verpflichtet, alle Opfer zu bringen, welche das Trachten nach der sittlichen Vollkommenheit gebietet, und die je nach Stand und Beruf, Alter und Geschlecht, Zeit und Ort eine individuelle Gestalt annehmen. Es gibt nur ein Gelübde: Ich will ein Christ sein und bleiben, ich will mein Christentum bewähren, ich will mein Christsein darin bezeugen, daß ich immer mehr ein Christ werde. Dies Gelübde schließt die Verpflichtung zum Kampf gegen das eigene Selbst, des

[1]) A. a. O. S. 371.
[2]) A. a. O. S. 373.

Digitized by Google

geistigen gegen den natürlichen Menschen in sich, eine Gymnastik, in der wir einen Zwang gegen uns selbst ausüben. Wir widerstreben sündigem Begehren, fliehen Versuchungen, denen wir uns gegenwärtig noch nicht gewachsen fühlen. Die damit verbundene Unlust wird durch die Lust aufgewogen, welche den Sieg des geistigen über den natürlichen Menschen begleitet, durch die Gewißheit, in der Glaubensgemeinschaft mit Gott durch Christus die Kraft zum erfolgreichen Kampf zu besitzen. Wir können mit Paulus sprechen: „Ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht, Christus" (Phil. 4, 13). Die moralische Gymnastik, welche die Bedingung der Durchführung der Gesetze des christlichen Wandels bildet, vermittelt sich durch eine moralische Diät, die Herstellung einer Lebensordnung, an die wir uns binden, wenn nicht höhere Zwecke eine Abweichung fordern; an die wir uns binden, die aber elastisch genug sein muß, um dem Bedürfnis nach Geselligkeit, ästhetischer Anregung, Erholung Raum zu geben, um nicht der Pedanterie zu verfallen. Durch solche Bindung entwickeln wir uns zu Charakteren, ohne die Frische der Natürlichkeit einzubüßen. Durch solche Bindung geben wir dem Leibe, worauf er Anspruch erheben darf (Kol. 2, 23), und schränken ihn doch ein, daß wir nicht seine Knechte werden, sondern er in den Dienst des Geistes gestellt wird, muten ihm auch von Zeit zu Zeit, wenn der Beruf es verlangt, große Anstrengungen zu (I. Kor. 9, 27), suchen ihn zu kräftigen und durch Übungen zu erziehen, daß er immer mehr williges Organ des Geistes werde, entziehen ihm auch vielleicht Genüsse, um unsere Freiheit ihm gegenüber zu bewahren.

Wer ernst und treu die Pflichten eines Christen erfüllt, bedarf nicht der Askese. Er kennt kein sittliches Handeln, das außerhalb des Gebietes der Pflicht liegt. Wohl weiß er, daß sich die Pflichten individuell gestalten, und daß die Pflichtgebote nicht immer nur einen Weg zeigen, sondern oft mehrere Wege, unter denen Einsicht

Digitized by Google

und Neigung wählen kann, aber nie bewegt er sich außerhalb des Bezirks der Pflicht. Ein Handeln, das über die Norm der Pflicht hinausgeht, ist für ihn nicht vorhanden. Und es ist ein Irrtum, zu meinen, daß der Wert des sittlichen Handelns nach dem Maße des damit verbundenen Opfers, des als Opfer gefühlten Handelns einzuschätzen ist. Das Gegenteil ist der Fall; je weniger ein Handeln das Ergebnis einer Anwendung von Zwang gegen uns selbst ist, desto höher steigt sein Wert. Das vollkommene Opfer zeigt die Farbe der Freiheit. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß wir uns zu dieser Freiheit durch schweren Kampf hindurchringen; aber erst wenn wir diese Freiheit gewonnen haben, das Opfer freie Tat geworden ist, leuchtet es im Glanz der Vollkommenheit und Schönheit. Eine solche Gesinnung verschmäht es, auf einen Lohn zu rechnen, sie erkennt sich nicht ein Verdienst zu, sie betrachtet die Aufforderung, sich vom Lohnmotiv leiten zu lassen, als eine Beleidigung, sie ist selig in ihrer Tat. Nur auf einer sehr niederen Stufe des sittlichen Lebens hat die Anwendung des Lohnmotivs und des Begriffs des Verdienstes seine Berechtigung, aber hier ist es die Pflicht der Seelsorge, auf eine höhere Stufe zu erheben. Es sollte beschämend für die römische Kirche sein, zu beobachten, daß so und so viele edle Männer und Frauen, die dem Evangelium fremd gegenüberstehen, große, schwere Opfer bringen, ohne an Lohn und Verdienst zu denken, während sie selbst dieser Gedankenwelt dogmatisches Gepräge gibt.

Und nun richten wir den Blick auf den asketischen Inhalt der evangelischen Räte. Zuerst auf die Ehelosigkeit. Wir sehen davon ab, daß die Geschichte des Priestertums und Klosterlebens erfüllt ist von Berichten über sexuelle Sünden, die hier begangen wurden, sehen ab von den inneren Kämpfen, in die eine Jugend hineingestellt wird, welche durch ein Gelübde, dessen Tragweite sie nicht übersah, das sie gewiß oft genug bereute, sich für das ganze Leben gebunden hat. Es ist ein schweres Ver-

Digitized by Google

brechen, das die Kirche begeht, indem sie Priestern, Mönchen und Nonnen das unlösbare Gelübde der Ehelosigkeit auferlegt, obwohl Paulus es ausspricht: *κρεῖττον γάρ ἐστιν γαμεῖν ἢ πυροῦσθαι* (I. Kor. 7, 9); aber wir sehen davon ab, auch davon, daß so und so viele Priester, die sich mit ihrem Zustande abgefunden haben, in reiferen Jahren, wie oft ältere Junggesellen, das behagliche, sorgenfreie Leben, das sie führen können, vorziehen, weil es von den Opfern und Selbstverleugnungen frei ist, denen Eheliche sich nicht entziehen können. Sie lieben ihre Ehelosigkeit, weil sie so wenig asketische Forderungen an sie stellt, viel weniger als an Eheliche.

Aber die entscheidende Frage ist eine andere. Sie lautet: Wird bei einem gleichen Maß christlicher Frömmigkeit innerhalb oder außerhalb des ehelichen Lebens mehr Liebeskraft entwickelt? Diese Frage kann nicht schlechthin mit Ja oder mit Nein beantwortet werden. Wir dürfen vielleicht sagen, die Ehelichen bewähren intensiv, die Ehelosen mehr extensiv Liebe. Dort wird im engen Kreise eine gesteigerte Liebe geübt, hier in weiteren Kreisen eine weniger tief eindringende. Doch soll nicht ausgeschlossen werden, daß es Persönlichkeiten gegeben hat, die intensive Liebe im häuslichen Kreise und zugleich extensive in der Welt geübt haben. Ich denke an Schleiermacher mit seinem zarten, innigen Familiensinn und seinem glühenden Patriotismus, an Ernst Moritz Arndt, an den Freiherrn vom Stein; ich denke an die Pioniere der Innern Mission, an Fliedner, Wichern, v. Bodelschwingh. Doch im allgemeinen wird die vorhin gemachte Unterscheidung Geltung haben, vor allem für das weibliche Geschlecht, das nicht immer in der Lage ist, selbst zu entscheiden, ob es in die Ehe treten will oder nicht. Denn nicht jedes Mädchen wird dazu aufgefordert, und nicht jedem Mädchen naht werbend der Mann, dem sie bereit ist, die Hand zu reichen. Aber Lehrerinnen, Erzieherinnen, Krankenpflegerinnen können umfassende Liebe bewähren; und oft gelingt es ihnen, in

Digitized by Google

freundschaftlichen Verbindungen, in geschwisterlichen Beziehungen, in fürsorgendem Walten an der Kinderwelt nahestehender Familien intensive Liebe zu offenbaren.

Anders steht es für das männliche Geschlecht. Hier muß das Gesetz gelten, daß jeder, der in der Lage ist, eine eigene Familie zu gründen, auch dazu verpflichtet ist. Nur unter besonderen Verhältnissen ist der Verzicht auf die Ehe gestattet. Kränklichkeit, unzureichende Mittel können ihn zur Pflicht machen. Auch können eigentümliche Dispositionen von der Ehe zurückhalten. Und endlich werden wir anerkennen, daß die Arbeit am Bau des göttlichen Reiches Personen, die enthaltsam sein können, ohne Schaden an Leib und Seele zu nehmen, und die andererseits innerlich zu einer missionarischen Tätigkeit berufen sind, die ihnen das Bauen eines eignen Hauses nicht gestattet, unter ungünstigen geschichtlichen Bedingungen den Verzicht auf die Ehe für immer oder für eine bestimmte Zeit zur Pflicht machen kann. Daß es aber für die Übernahme eines seelsorgerlichen Amtes in ruhigen, gesicherten Verhältnissen empfehlenswert sei, ehelos zu bleiben, das ist ein Irrtum, der durch die Segnungen widerlegt wird, die Gott auf das evangelische Pfarrhaus gelegt hat. Gewiß gilt dies nicht unbedingt, aber es gilt dies im großen und ganzen. Das evangelische Pfarrhaus ist ein ethisches Kulturzentrum geworden, eine auserwählte Baustätte des göttlichen Reiches.

Über Armut und Gehorsam bedarf es nur weniger Worte. Die Armut ist ein Übel, das bekämpft werden muß. Deshalb zieht sich durch die heilige Schrift die Aufforderung zur Wohltätigkeit hindurch. Ihre Schranke liegt darin, daß der Gebende nicht selbst verarmen darf, um nicht auch Gegenstand der Wohltätigkeit zu werden. Eine buchstäbliche Erfüllung der Forderung, allen Besitz den Armen zu geben, allgemein durchgeführt, würde zum Kommunismus führen, wie er in den Klöstern Geltung hat. Man kann den Heroismus einer Liebe, die allen Be-

Digitized by Google

sitz opfert, bewundern, aber darf sich nicht verbergen, daß dieser Heroismus das Ergebnis einer idealen Schwärmerei ist. Wir sollen lernen, frei dem irdischen Besitz gegenüberzustehen und je nach unserm Vermögen in dienender Liebe zu opfern, sollen aber zu den Empfängern auch uns selbst zählen (3. Mos. 19, 18; Mk. 12, 31; Gal. 5, 14). Völlige freiwillige Entsagung in bezug auf irdischen Besitz fällt also nicht in das Gebiet zulässiger Askese.

Dasselbe gilt von dem Gehorsam. Die moralische Aufgabe aller Erziehung, auch Selbsterziehung, ist die Bildung einer freien Persönlichkeit. Das bedeutet freilich nicht die völlige Autonomie des Individuums im Sinne unbedingter Verfolgung eigner Interessen, denn wir sind berufen, als Glieder eines Ganzen zu wirken, hier uns einzuordnen, hier uns unterzuordnen, hier Autoritäten anzuerkennen, denen wir gehorchen; aber dieser Gehorsam hat eine Grenze. Wir sollen Gott mehr gehorchen denn den Menschen (Apg. 5, 29). Ja wir müssen noch weiter gehen, der Gehorsam darf nie zur Unterdrückung persönlicher Entscheidungen führen, zur Mechanisierung des eignen Willens. Der soziale und der individuelle Faktor in unserm Handeln müssen ausgeglichen werden, wir dürfen nicht zu Schachfiguren herabsinken, die von Oberen bald hierhin, bald dorthin gesetzt werden, der freien Entschließung muß ein weiter Spielraum gewahrt bleiben [1]).

Eingehender müssen wir uns mit dem Fasten beschäftigen. Daß eine Abstinenz, welche die leiblichen Bedürfnisse mißachtet, durchaus verwerflich ist, unterliegt keinem Zweifel. Sie drückt nicht das sinnliche Verlangen nieder, sondern regt es auf, verleiht ihm eine Stärke, die es ohnedem nicht erlangt hätte, sie schädigt die körperliche Kraft und setzt sie zur Verrichtung des vom Geist geforderten Handelns herab. Auf die Dauer durchgeführt, versagt der Leib seinen Dienst. Daher mahnt der Apostel

[1]) Vgl. meinen Vortrag: „Die Autorität und der Protestantismus. Königsberg i. Pr. 1912.

Digitized by Google

(Kol. 2, 23), den Leib zu schonen und dem Fleisch seine Ehre zu tun zu seiner Notdurft.

Doch liegt in der Forderung des Fastens, diesen Begriff im Sinne der Mäßigkeit genommen, ein Gebot, das uns verpflichtet, und das wir ernster nehmen sollten, als es geschieht. Unsre geselligen Sitten, wenigstens in Deutschland, bedürfen einer Reform. Die sogenannten „Gesellschaften" bieten meistens eine zu ausgedehnte Speisenfolge und nehmen eine zu lange Zeit in Anspruch, die dann, um der Langenweile zu wehren, mit dem Genuß alkoholischer Getränke ausgefüllt wird. Dieser zweite Punkt bedarf eingehender Besprechung, da hier die Abstinenzbewegung einsetzt und weite Verbreitung findet. Das ist wohl begreiflich, da die Opfer, die der Alkoholismus fordert, die physische, wirtschaftliche und moralische Zerrüttung, jeden Menschenfreund erschüttern müssen. Die Abstinenzbewegung hat besonders in den Vereinigten Staaten Nordamerikas einen großen Umfang gewonnen und in einzelnen Staaten zum gesetzlichen Verbot alkoholischer Getränke geführt, deshalb will ich zuerst die Verhältnisse, die hier maßgebend gewesen sind, und die Folgen, welche die Abstinenzbewegung hervorgerufen hat, genauer ins Auge fassen. Ich lege dabei den Vortrag des ausgezeichneten deutsch-amerikanischen Philosophen Münsterberg zugrunde, den er in dem Buch „Aus Deutsch-Amerika. Berlin 1909" veröffentlicht hat. Der Vortrag hat die Überschrift: „Das Deutschtum und die Temperenz" (S. 45 ff.).

Von den Zuständen in Deutschland, die der Alkoholismus geschaffen hat, geht er aus. Er konstatiert, daß bei uns nahezu ein Drittel der physisch Erkrankten durch den Alkohol zerrüttet wurde, daß unter den Kindern der Trunksüchtigen etwa drei von vier geistig minderwertig, blödsinnig oder epileptisch sind, daß in Preußen im Zuchthaus 45 Prozent, im Gefängnis 42 Prozent zu den Trinkern gehören, und fährt dann fort: „Daß der Alkohol in manchen Landesteilen Amerikas aber geradezu seuchenhaft gewirkt

Digitized by Google

hat und vor der großen Temperenzbewegung das Gift des ganzen Landes war, darüber ist kein Zweifel möglich" (S. 51). Und nun skizziert der Verfasser den Gang dieser Bewegung, wie sie 1808 ihren Anfang nahm, 1833 über 6000 Gesellschaften mit einer Million Mitgliedern verfügte, wie sie zuerst nur destillierte Getränke, aber nicht Bier und Wein ausschloß und erst seit dem zweiten Drittel des vorigen Jahrhunderts allen Alkohol verfolgte. Einzelne Staaten erließen Abstinenzgesetze, so 1845 der Staat Maine. Seitdem ist die Temperenzbewegung in stetem Wachsen, Frauen- und Jugendvereine stehen in ihrem Dienst. Und nun das Ergebnis: „Im Jahre 1823 kamen sieben Gallonen Branntwein auf den Kopf der Bevölkerung: jedermann trank, und selbst unter den Predigern war Betrunkenheit nichts Ungewöhnliches. Heute leben dreiunddreißig Millionen der amerikanischen Bevölkerung unter lokalen Temperenzgesetzen. Ein Staat nach dem andern wurde für lokale Selbstbestimmung gewonnen, und in den einzelnen Staaten wuchs stetig die Zahl der Grafschaften und Ortschaften, die für Trinkverbote stimmten. Durch die neuliche Abstimmung von Worcester (Mass.) ist zum erstenmal eine Stadt von über hunderttausend Einwohnern ihrer Wirtschaften beraubt. In den Südstaaten sind 17 Millionen von 27 Millionen Einwohnern unter Prohibitionsgesetzen; selbst Oklahoma, als es sich vorigen Herbst zum Staat gestaltete, hatte bei der Volksabstimmung eine Mehrheit von dreißigtausend Stimmen für die Abstinenz."

Über die Motive dieser Bewegung urteilt Münsterberg auf das günstigste. Sie sei durchaus ehrlich, stamme aus tiefer Erregung; sie habe in anglo-amerikanischer Geselligkeit Wurzel geschlagen; jeder finde in seinem Bekanntenkreise Männer und Frauen, denen das Nichttrinken selbstverständlich sei wie das Nichtrauchen. Und trotz alledem ist der Verfasser ein Gegner der Abstinenzbewegung. Er behauptet, die Prohibitivgesetze seien unwirksam; der widerliche Anblick der unsinnig Betrunkenen begegne uns

Digitized by Google

in den „trockenen“ Staaten häufiger als in den liberaleren, jede Apotheke werde zur heimlichen Kneipe, die Hinterstuben haben doppelten Boden, Bier und Wein werden durch Whisky ersetzt, da dieser leichter eingeschmuggelt werden kann, und an die Stelle des geselligen Genusses trete das einsame Trinken.

Der Verfasser geht aber weiter und tritt überhaupt für ein maßvolles Genießen alkoholischer Getränke ein. Man sage, sie bewirken eine Hemmung der Gehirnfunktionen, aber eine solche Hemmung sei nichts Bedenkliches, sie sei vielmehr der wichtigste und wesentlichste Faktor für unser Geistesleben. „Es gibt keine Erziehung, keine soziale Entwicklung, keine Kunst, keine Religion ohne seelische Hemmungen, ja es gibt keinen einzigen Akt der Aufmerksamkeit ohne Hemmung. Wenn ich lese, so hemme ich das Ticken der Uhr in meinem Zimmer und den Lärm der Straße, und gerade die Hemmung dieser Gehörzentren im Gehirn macht es möglich, daß ich mich meinem Buche widme. Erreicht die Hemmung abnorme Grade, — so werde ich lächerlich und unbrauchbar, und bin ich in meine Gedanken so versenkt, daß ich überhaupt nichts anderes sehe und höre, so bin ich unzurechnungsfähig. Der Grad bedeutet da alles; der erste Grad der Hemmung ist Lebensbedingung und Lebensgewinn, und unser tägliches Dasein ist voll von künstlichen Mitteln, solche fördernden Hemmungen und erleichterten Auslösungen in uns zu bewirken. — Gerade da hilft der Alkohol mit, und diese Helferrolle spielt er seit Tausenden von Jahren über das Erdenrund. Nur wenn der Helfer zudringlich wird, beginnt er zu vernichten; wenn seine Hemmung die Grenze erreicht, da er die Gegenvorstellung für die verbrecherische Tat unterdrückt und so das Verbrechen zeitigt oder das Bewußtsein der Pflichten gegen die Nächsten oder den Gedanken der wirtschaftlichen Zukunft ausschaltet oder die Gehörzellen dauernd lähmt, dann schlägt sein Nutzen in Verderben um“ (S. 61).

Digitized by Google

Und nun zeigt der Verfasser, welche Folgen die Abstinenz für das amerikanische Volk haben würde. Es ist ein hart arbeitendes Volk. Ist die Arbeit des Tages getan, so ist doch die Spannung und Unruhe nicht gewichen. „Diesen Zustand nicht zu lösen, bedeutet Ruhelosigkeit, Energievergeudung, soziale Gefahr, — wer den Alkohol nicht will, wird schlimmere Mittel suchen, die Arbeitsunruhe zu überwinden." Ferner würde ohne diese Hemmungen der Seele das leichte, gemütliche Anklingen, das dem Leben Wärme und Schönheit gibt, geraubt werden, es würde noch mehr die ästhetische Mannigfaltigkeit verlieren und sich auf praktische Nutzbarkeit beschränken. Diese hohe Einschätzung des Alkohols als Mithelfers heilsamer Hemmung der Gehirnfunktionen bindet allerdings Münsterberg an die Bedingung, daß kein Ersatz für den Alkohol eintritt; aber er nennt einen solchen Ersatz nicht, er ist offenbar der Überzeugung, daß es einen solchen nicht gibt, nämlich einen wertvollen, würdigen Ersatz. Einen unwürdigen, heillosen Ersatz hat sich Amerika schon geschaffen, den der Verfasser beklagt. Es ist der religiöse Fanatismus, Tyrannei und Grausamkeit, geschlechtliche Überreizung und Perversität, Glücksspiele und Wetten, Mystik und Aberglaube, waghalsige Abenteuer, sinnlose Verbrechen, ungeheure Sensation im öffentlichen Leben, barbarische Vergnügungen, Faustkampf und wüste Musik, wilde Jagd nach Geld mit allen Übeln der Korruption und der Vergeudung und schließlich das Verbrechen um des Verbrechens willen. „Zu viel davon wird schon heute fühlbar; und wenn es so weitergeht, wird eine Reaktion einsetzen müssen, die wieder über das Ziel schießen und statt der Abstinenz uns zügellose Intemperenz im Alkoholgenuß bringen wird" (S. 64). Das Ideal erscheint dem Verfasser in der Anfügung des Trinkens an das Mahl, an das sich noch eine Weile heiteres Gespräch bei dem Becher anschließen mag (S. 65).

Diese Beleuchtung der Alkoholfrage ist gewiß sehr

Digitized by Google

beachtenswert, aber ob er die Folgen der Abstinenzbewegung richtig einschätzt, nicht übertreibt, ob die Verbrechen, die er von der Abstinenz befürchtet, und deren Anfänge er schon jetzt beobachtet, von den Abstinenten und nicht vielmehr von den Nichtabstinenten zu erwarten sind, ist doch sehr die Frage. In seinem großen Werk über die Amerikaner gedenkt Münsterberg dieser Folgen der Abstinenz nicht. Er tadelt auch hier das Verkehrte an der Temperenzbewegung, aber trotz alledem schließt er hier seine Betrachtung mit den anerkennenden Worten: „Die Temperenzbewegung, trotz aller Übertreibungen und Verkehrtheiten, stellt, ganz abgesehen von dem ungeheuern objektiven Gewinn für die Gesundheit des sozialen Organismus, eine großartige Förderung der sittlichen Selbstzucht dar; ein Volk, bei dem jeder Alkoholgenuß, durch den die freie Selbstbestimmung beeinflußt wird, als unsittlich gilt, hat dadurch einen gewaltigen sittlichen Vorsprung[1])." Unwillkürlich fragen wir: Ist es wahrscheinlich, daß, wenn die Temperenz die Schule sittlicher Selbstzucht ist, ihre Steigerung zur Abstinenz Verbrecher erzieht?

Was Münsterberg bewiesen hat, das ist das Zwiefache: einmal, daß wir zeitweiliger Hemmung der Gehirnfunktionen, der Abspannung bedürfen, damit wir nicht der Unrast verfallen; und zweitens, daß der mäßige Genuß alkoholischer Getränke hier eine wertvolle Unterstützung darbietet. So ziehen sich durch die heilige Schrift hindurch die Warnungen vor zu reichlichem Weingenuß: Spr. 20, 1; 21, 17; 23; 31, 4—6; 32; Jes. 5, 11; 22; 28, 7; Hosea 4, 11; Hab. 2, 5; Sirach 19, 2; Eph. 5, 8, ein Zeichen, daß überreicher Weingenuß mit seinen zerrüttenden Wirkungen für Leib und Seele auch damals beklagt wurde; aber auf der andern Seite hören wir die Worte, daß der Wein des Menschen Herz erfreut: Ps. 104, 15; Sirach 40,

[1]) Die Amerikaner. Bd. II. Berlin 1904. S. 218, 219.

Digitized by Google

20; 31, 32; 39, 31 und Spr. 31, 6 wird der Wein den betrübten Seelen empfohlen. Und so konnte Jesus für das Gedächtnismahl, das er stiftete, neben dem Brote auch den Wein zum Symbol wählen. Davon, daß die Ärzte bei bestimmten Krankheiten und Dispositionen den Genuß alkoholischer Getränke vorschreiben, sehen wir ab, da auch die einsichtigen Freunde der Abstinenz diesen Genuß als Ausnahme gestatten.

Können wir daher nicht die Abstinenz billigen, so schließen wir damit nicht aus, daß Personen sich alkoholischer Getränke enthalten, sei es zeitweilig, sei es dauernd, denen dieselben verderblich sind; und wir denken hier nicht bloß an geheilte Trinker, es gibt auch andere Leiden, die Abstinenz gebieten.

Eine andere Frage ist es, ob auf gesetzlichem Wege eine Einschränkung des Alkoholgenusses, eine Einschränkung, nicht Abstinenz, zu empfehlen ist, und hier richtet sich unser Blick auf das sogenannte Gothenburger System.

Es hat eine Vorgeschichte, die wir nicht übergehen können. Sie beginnt in der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Bis dahin war Schweden ein Land, dessen Volk den traurigen Ruhm in Anspruch nehmen durfte, an der Spitze der trunksüchtigen Völker zu stehen. Die furchtbare physische und moralische Zerrüttung des Volkslebens, welche die Folge davon war, öffnete die Augen. Es trat eine Reaktion ein. Sie zeigte sich im Kampf, nicht gegen den Alkoholismus überhaupt, sondern gegen die Verheerungen des Branntweins. Der Kampf hatte Erfolg. Der wichtigste war das Gesetz von 1855; es beseitigte die Kleinbrennerei, legte eine hohe Produktionsabgabe auf den Branntwein und gab den Landgemeinden das Recht, den Kleinhandel und Schank von Branntwein in ihrem Gebiete ganz zu untersagen. Das Ergebnis war, daß das Land, das 1829 173124 Brennereien besaß, jetzt nur noch ein paar Hundert größere, fabrikartige besitzt. Es gibt ganze Regierungsbezirke ohne Schankstätten, im ganzen König-

Digitized by Google

reich nur noch 64 Branntweinkleinhandlungen und 433 Schankstätten. 1888 kam in den Landgemeinden eine Konzession auf 12626 Einwohner.

Von hier aus verbreitete sich die Bewegung auch auf die Städte, Falun ging voran, es folgte Jönköping, dann Gothenburg. Von dieser Stadt aus ist das beobachtete System zu größerer Geltung gekommen. Es besteht darin, daß der gesamte Branntweinschank und Kleinhandel einer gemeinnützigen Gesellschaft übertragen wird, die nicht auf eigenen Vorteil bedacht ist.

Das Gothenburger System ist auch auf Norwegen übergegangen und hat hier große Erfolge erzielt, besonders auf dem Lande. Auch die Städte zeigen ein erfreuliches Bild. Dies zeigt sich in Vergleichen. Bremen mit 143000 Einwohnern hat 927 Branntweinschankstätten und 117 Branntweinläden, Christiania mit 183000 Einwohnern 33 Branntweinschankstätten und 38 Branntweinläden. Der Verkauf von Bier und Wein ist nicht an die gemeinnützigen privilegierten Gesellschaften gebunden. Kunstwein, der billig ist, wird viel getrunken. Das verderblichste Ersatzmittel für Trinkbranntwein, das sich verbreitet hat, ist der Äther.

Wie sich gegenwärtig die Verhältnisse in Skandinavien gestaltet haben, kann ich leider nicht beurteilen, denn die deutschen Bücher, denen ich folgen mußte, weil mir andere deutsche Quellen nicht zur Verfügung standen („W. Bode, Wirtschafts-Reform in England, Norwegen und Schweden." Berlin, Carl Heymann. 1898 und „Der Alkoholismus, seine Wirkungen und seine Bekämpfung", herausgegeben vom Zentralverband zur Bekämpfung des Alkoholismus. Vierter Teil [Neue Folge]. Berlin, Deutscher Verlag für Volkswohlfahrt. 1907), umfassen nicht die letzten fünf Jahre.

Es liegt außerhalb meiner Kompetenz, das Gothenburger System einer Kritik zu unterwerfen, das ist die Aufgabe volkswirtschaftlicher Technik; aber das will ich aussprechen, daß der Kampf gegen den Alkoholismus nur

Digitized by Google

größere Erfolge erzielen wird, wenn Gesetzgebung und Verwaltung mit scharfen, eingreifenden Maßnahmen hinzutreten. Die wesentlichste Besserung unserer Trinksitten wird aber nur von einer Umwandlung derselben im häuslichen Leben erfolgen. Die Kinder und die Jugend müssen im Hause Vorbilder nicht der Abstinenz, aber der Mäßigkeit sehen, und Haus und Schule müssen zusammenwirken, um über die zerrüttenden Folgen des Alkoholismus aufzuklären.

Wir haben schließlich einer asketischen Übung zu gedenken, die, in der katholischen Kirche weit verbreitet, doch auch in der evangelischen nicht fehlt. Wir gehen an dieser Stelle auf sie ein, weil sie mit der Abstinenzbewegung in Verbindung steht. Es handelt sich um das Gelübde.

Wir schalten selbstverständlich das Gelübde aus, das keinen asketischen Charakter trägt, das Taufgelübde, das Konfirmationsgelübde, das Beichtgelübde, das Traugelübde, das Gelübde bei Übernahme kirchlicher Ämter; denn hier ist der Gegenstand die Treue in der Bewahrung unsers Christenstandes, sei es im allgemeinen, sei es in bezug auf besondere Verhältnisse. Nun erhebt sich aber die Frage, ob nicht auch Anlässe entstehen können, dies allgemeine Gelübde zu erneuern. Setzen wir den Fall, daß unser Leben schwer bedroht ist, sei es durch Krankheit oder andere Notlagen; haben wir dann das Recht, zu geloben, falls dieser Kelch an uns vorübergehen sollte, fortan treuer in den Verpflichtungen unsres Christentums zu werden? Diese Frage ist unbedingt zu verneinen, denn wir müssen, auch wenn wir den bittern Kelch leeren sollten, in dieser Heimsuchung die Hand Gottes erkennen, die uns zu ihm führen will, und ihr folgen. Gott führt uns durch Leid und Lust. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß wir, aus großer Gefahr gerettet, unsre Freude und Dankbarkeit gegen Gott, einem unwillkürlichen Impulse gehorchend, in Entschließungen zu größerer Treue bezeugen, auch vielleicht in Handlungen, die das Leid unsres Nächsten lindern. Dazu wären wir allerdings auch bei anderm Ausgange verbunden, wir wollen

Digitized by Google

annehmen, wir würden auch so handeln, aber nun gewinnt dies Tun eine neue Bedeutung, es wird diese Pflichterfüllung zugleich ein frohes Dankopfer.

Schwieriger ist die Beantwortung der Frage in einem andern Fall. Wir haben die Erfahrung gemacht, daß uns bestimmte, an sich sittlich zulässige Genüsse so, wie wir jetzt sind, bei dem Maße ethischer Kraft, über das wir jetzt verfügen, verderblich sind. Wir können hoffen, daß unsre Widerstandskraft gegen diese Gefahren wachsen wird, daß wir dann uns jene jetzt verbotenen Genüsse werden gestatten dürfen, aber jetzt müssen wir sie uns versagen. Werden wir diesen Verzicht leisten können? Die lockende Macht jener Genüsse ist groß, wir sind unsicher, ob wir die Versuchung besiegen werden. Wir wollen uns schützen und suchen diesen Schutz im Gelübde. Wir vertrauen, daß die Vorstellung, wir haben uns Gott gegenüber gebunden, stärker sein werde als die Macht der Vorstellung jener uns jetzt verbotenen Genüsse.

Wir müssen diese Frage verneinen. Das ergibt sich aus dem Charakter des Gelübdes. Es setzt voraus, daß die Vergegenwärtigung des heiligen Gottes, die Entschließung vor seinem Angesicht, denn jede ernste Entschließung eines Christen geschieht im Aufblick zu Gott, das Gebet um Kraft, das Wollen zum Vollbringen zu führen, nicht ausreichen, um uns vor der Versuchung zu schützen. Ein solcher Schutz wird aber darin gefunden, daß die ernste Entschließung zu einem Versprechen Gott gegenüber gesteigert wird. Es leitet hier die unbewußte Vorstellung: jene Entschließung vor Gott bindet uns nur an uns selbst, dies Versprechen jedoch bindet uns an Gott. Entsprechen wir jener Entschließung nicht, so brechen wir die Treue gegen uns selbst, im andern Falle brechen wir zugleich die Treue gegen Gott. Welche Sophistik! Als ob nicht jede Untreue gegen den in unser Bewußtsein und unser Wollen aufgenommenen Willen Gottes eine Untreue gegen Gott wäre, als ob nicht jeder Akt der Autonomie für

Digitized by Google

frommen Sinn einen Akt der Theonomie in sich schlösse. Aber wir müssen den Gedankengang der Freunde des Gelübdes noch weiter verfolgen. Wir glauben, daß unbewußt die Voraussetzung zugrunde liegt, daß der Bruch des Gelübdes von Gott mit einer besonderen Strafe belegt wird, wie das Strafgesetz Eidbrüchige verfolgt. Das Strafurteil Gottes, das wir hören, wenn wir heilige Vorsätze nicht halten, wird nicht als Urteil Gottes eingeschätzt oder doch gering geschätzt, schwerere Strafen, etwa der Verlust des ewigen Heils, auch vielleicht zeitliche Strafen werden nach dem Bruch des Gelübdes gefürchtet. Welcher Gedankenwelt roher religiöser Vorstellungen oder, um milder zu reden, einer wie niederen Stufe der Frömmigkeit begegnen wir hier!

Und nun ein letztes Argument gegen das Gelübde! Es wird vielfach nicht bloß Gott gegenüber, sondern auch vor Menschen, Priestern, Seelsorgern, Vereinen abgelegt. Auch das Versprechen gegen Gott an sich verleiht nicht ausreichenden Schutz vor der Versuchung, es muß dies Versprechen auch von Menschen gehört werden. Die Furcht, vor ihnen als treubrüchig zu erscheinen, sich verächtlich vor ihnen zu machen, muß hinzutreten. Selbst die Furcht vor der Strafe Gottes erscheint nicht als ausreichend, um die Versuchung zu besiegen. Die Furcht vor den Menschen muß hinzukommen.

Wir sehen, je genauer wir die Motive prüfen, in denen das Gelübde begründet ist, desto mehr zeigt es sich, daß es vor einem reinen ethischen Tribunal nicht bestehen kann. Daraus folgt nun aber nicht, daß wir dem Gelübde mit rücksichtsloser Energie entgegentreten sollen, vielmehr bedarf es pädagogischer Weisheit, die, berichtigend und aufklärend, von der niederen Stufe, die Gelübde verlangt, zu der höheren Stufe emporführt, die dieser Stütze nicht bedarf. Eine solche Milde ist gerechtfertigt, da das Gelübde, wenn auch auf Irrwegen, ein hohes Ziel, ein Fortschreiten in der Bekämpfung des natürlichen Menschen

Digitized by Google

zu erreichen sucht. Nur darf, wer die Unreinheit der Gedankenwelt erkannt hat, aus der die Gelübde entspringen, sich nicht dazu verleiten lassen, selbst etwa, in Herablassung zu den Schwachen, ein Gelübde zu übernehmen, weil er es sich dadurch erschwert, vielleicht unmöglich macht, das Gelübdewesen mit Erfolg zu bestreiten. Ja er übernimmt damit auch eine große Verantwortung. Denn es ist immer mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der Gelobende sein Gelübde bricht und in Verzweiflung gerät. Denn das gehört zu dem Charakteristischen der Gesetzesreligion, daß sie einzelnen Tatsünden, die unter den Gesichtspunkt der Schwachheitssünden zu stellen sind, ein größeres Gewicht gibt als den Gesinnungssünden und das Wort des Propheten: „Gehorsam ist besser denn Opfer“ (1. Sam. 15, 22) umkehrt und spricht: „Opfer ist besser denn Gehorsam.“ Die Herablassung zu den Schwachen hat eine Grenze, die nicht überschritten werden darf. Es ist eine verweichlichende Erziehung, um der Trinker willen, denen Abstinenz geboten ist, selbst abstinent zu werden. Wir begegnen in Gesellschaften nicht vereinzelt Personen, die sich den Genuß alkoholischer Getränke versagen müssen, die es aber nicht erwarten, daß wir ihrem Verhalten folgen. Ja, sie würden sich verletzt fühlen, falls wir es täten. Sie würden darin ein Zeichen sehen, daß wir ihnen nicht die Kraft zutrauen, der Versuchung Widerstand zu leisten. Und bezieht man sich darauf, daß geheilte Trinker infolge ihrer früheren Unmäßigkeit die moralische Kraft noch nicht besitzen, die Versuchung zu überwinden, so ist zu antworten, daß sie sich dann überhaupt von der allgemeinen Geselligkeit zurückhalten müssen. Sie können in einer Geselligkeit Ersatz finden, die den Genuß alkoholischer Getränke ausschließt. Und wer daran teilnehmen will, wird dieser Ordnung folgen, ohne durch ein Gelübde gebunden zu sein, und ohne die Abstinenz als Gesetz für sich anzuerkennen.

Wir stehen am Schluß unserer Betrachtungen. Sie haben

Digitized by Google

uns gezeigt, daß für die Askese in der evangelischen Kirche nur ein sehr eng begrenzter Raum vorhanden ist, und daß wir, statt die Asketen als religiöse und moralische Vorbilder zu bewundern, wie es der Katholizismus tut, in ihnen vielmehr im besten Falle edle Schwärmer, trotz bester Absicht irrende Persönlichkeiten zu erkennen haben. Die Askese stellt uns nicht Höhepunkte des ethischen Lebens, sondern ein Zurückbleiben hinter den Aufgaben, zu deren Lösung wir berufen sind, dar. Wo der Katholizismus ein freies Aufsteigen zu hohen Idealen sieht, erblicken wir ein mühsames Gehen mit Krücken. Was dort als Höchstes erscheint, wird hier zu einem Übergang, der sobald als möglich durchschritten werden sollte. Die objektive Geschichtsbetrachtung des Protestantismus gestattet ihm zwar, die Segnungen, welche die mittelalterliche Welt der Askese schuldet, voll und ganz zu schätzen, und auch noch jetzt brechen wir nicht den Stab über opferfreudige Liebesarbeit in asketischem Gewande; aber diese objektive Betrachtung, das verständnisvolle Urteil, das milde gestimmt ist, geht nicht soweit, daß wir die Askese grundsätzlich anerkennen und billigen könnten. Die Askese ist ein Rest der Vergangenheit, ein Fremdkörper in der Gegenwart, ein Bestandteil der Gesetzesreligion. Er wird schwinden, sobald die Religion des Geistes und der Freiheit mit den Mitteln, über die sie verfügt, auf den Wegen, die sich ihr öffnen, mit den Kräften, die ihr eignen, den Tatbeweis geführt hat, daß die ethischen Werte, die sie schafft, die Werte der asketischen Gesetzesreligion überbieten.

Die Religion des Geistes und der Freiheit ist uns im Evangelium erschlossen, es kommt unsern tiefsten Bedürfnissen entgegen und befriedigt sie, und doch ist seine Aneignung schwer, denn seine Forderung geht auf das Ganze; die Gesetzesreligion ist leichter und bequemer, denn sie bleibt bei dem einzelnen stehen. Darum ist es eine so mühsame Arbeit, sie auszuschalten und ihr das Gastrecht, das sie auch in der Religion des Geistes sucht, zu versagen.

Digitized by Google

Und doch muß es geschehen, damit das Christentum nicht den Charakter der Religion des Geistes und der Freiheit verliere. Daher steht der Protestantismus, welcher ihm diesen Charakter gerettet hat, auch unter dem Zeichen des Kampfes gegen die Askese [1]).

Hermann Jacoby.

Das Verbot von Schuhen und Stöcken für die Sendboten Jesu.

In der Instruktionsrede Jesu für seine Apostel findet sich Matth. 10, 10. Luk. 10, 4 die höchst merkwürdige Wendung, daß sie außer Geldbeutel, Ranzen und anderen Sachen auch keine Schuhe (ὑποδήματα) mitnehmen sollten; und in dem Rückweis auf diese Instruktion gelegentlich der Abschiedsreden Jesu an seine Jünger vor seiner Gefangennahme Luk. 22, 35 heißt es ebenfalls ausdrücklich: ὅτε ἀπέστειλα ὑμᾶς ἄτερ βαλλαντίου καὶ πήρας καὶ ὑποδημάτων, μή τινος ὑστερήσατε; Gebrauchte man auch für gewöhnlich in Palästina keine Schuhe, so konnte man doch auf Reisen der Fußsohlen nicht entbehren (vgl. H. Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch S. 368). So ist es denn begreiflich, daß Wellhausen zu Matth. 10, 10 jenes Verbot als „merkwürdig" der weiteren Untersuchung übergibt, und daß H. Holtzmann (Handkommentar I [1], Die Synoptiker. 3. Aufl. 1901, S. 232) nur bedingterweise der Deutung zustimmt, Jesus befehle seinen Jüngern, keine weiteren Schuhe mitzunehmen als die für die Reise allerdings notwendigen Sandalen. Man wird sich in der Tat schwer einreden können, daß das der Sinn des Textes sei. Anstatt

[1]) Vgl. außer den Darstellungen in den Lehrbüchern der Ethik, unter denen besonders das Werk Franks „System der christlichen Sittlichkeit." Erlangen 1884—87, auf die Askese sorgfältig eingeht, die Abhandlungen von Gaß, Der sittliche Wert der Askese. Jahrbücher für deutsche Theologie. Bd. 18. Gotha 1873. S. 247—309, und Lüscher, Evangelische Askese. Schweizer theologische Zeitschrift 1910.

Digitized by Google

in dieser Richtung weiter herumzuraten, sollte man zunächst die hier besonders reiche Überlieferung für unsere Stelle gründlicher heranziehen. Außer Matth. 10, 10. Luk. 10, 4. 22, 35 kommen noch zwei weitere Stellen in Betracht: Mark. 6, 9. Luk. 9, 3, so daß das Wort Jesu nicht weniger als fünfmal überliefert worden ist.

Ich gehe von Luk. 10 aus, der Entsendungsrede für die siebzig Apostel, die nicht bloß Matthäus zum Ausbau seiner Entsendungsrede für die Zwölf herangezogen hat, sondern auf die Lukas selbst 22, 35 als ein an die Zwölfe gerichtetes Wort zurückweist. Die Worte *ἄτερ βαλλαντίου καὶ πήρας καὶ ὑποδημάτων* weisen zurück auf 10, 4, nicht auf 9, 3, also auf die ausgedehntere Form der Aussendungsrede, aus der diejenige in Luk. 9 ein Auszug zu sein scheint. Um so auffallender ist es, daß in dieser die Schuhe fehlen. Der Text lautet: *μηδὲν αἴρετε εἰς τὴν ὁδόν, μήτε ῥάβδον μήτε πήραν μήτε ἄρτον μήτε ἀργύριον, μήτε ἀνὰ δύο χιτῶνας ἔχειν.* An erste Stelle tritt der in Luk. 10 nicht vorhandene Stock; dann folgt Tasche und Brot; dann der Inhalt des Geldbeutels, *ἀργύριον*; an letzter Stelle stehen nicht die Schuhe, sondern je zwei Unterkleider. Diese scheinen an die Stelle der Schuhe getreten zu sein. Wie in der Predigt Johannes des Täufers scheinen sie den Zustand eines unnötigen Überflusses charakterisieren zu sollen. Ob sie willkürlich an die Stelle der Schuhe gesetzt sind, um die dort vorhandene Unverständlichkeit zu beseitigen?

Daß dem nicht so ist, scheint sich aus der dritten Stelle Luk. 22, 35 f. zu ergeben. Nachdem Jesus dort auf sein Wort in der Aussendungsrede des 10. Kapitels zurückgewiesen hat, fährt er fort: *ἀλλὰ νῦν ὁ ἔχων βαλλάντιον ἀράτω, ὁμοίως καὶ πήραν, καὶ ὁ μὴ ἔχων πωλησάτω τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ καὶ ἀγορασάτω μάχαιραν.* Ist es zufällig, daß hier an dritter Stelle das Kleid erscheint, obwohl man die Schuhe hätte erwarten sollen? Oder ergibt sich nicht von hier aus, daß in dem unverständlichen *ὑποδήματα* ein

Digitized by Google

Fehler stecken muß, der sich durch Berücksichtigung der zweimal unabhängig voneinander auftretenden Kleider beseitigen läßt?

Ich vermute, daß *ὑποδήματα* nichts anderes ist als ein Schreibfehler für *ὑπενδύματα* = Unterkleider, eine andere Bezeichnung für *χιτῶνες*. Da im Neuen Testamente der Dual so wenig vorkommt wie im Aramäischen, aber hier wie dort gelegentlich durch den Plural ohne *δύο* ausgedrückt wird (vgl. Daniel 7, 25, Apok. 12, 14), so erklärt es sich leicht, wie in Luk. 9, 3 *ὑποδήματα* durch *δύο χιτῶνες* wiedergegeben werden konnte; noch leichter freilich, wenn diese Stelle nicht auf einen griechischen Ausdruck, sondern auf einen aramäischen wie כְּיתוֹנָא zurückginge. Dann würde es keiner besonderen Erläuterung dafür bedürfen, daß dieser von zwei verschiedenen Übersetzern das eine Mal durch *ὑπενδύματα*, das andere Mal durch *χιτῶνες* wiedergegeben ist. Die Seltenheit aber des Ausdrucks *ὑπενδύματα* würde es erklären, wie er zweimal in *ὑποδήματα* verschrieben werden konnte, was ebenso leicht auf ein Seh- als auf ein Hörversehen zurückgehen kann.

Damit ist freilich auch nachgewiesen, daß meine Vermutung [1]), die *ὑποδήματα* in 22, 35 seien erst später eingeschoben worden, unhaltbar ist, wenn auch richtig von mir beobachtet worden war, daß in v. 36 auf sie nicht zurückgegriffen worden ist. Aber wenn sie nicht erst später aus 10, 4 eingedrungen sind, sondern wenn in beiden Stellen derselbe Schreibfehler vorliegt, so ergibt sich, daß der überaus altertümliche Abschnitt 22, 35—38 nicht sowohl der synoptischen Grundschrift angehört, als dem Buch der Reden Jesu. Es haben ja beide Stellen nicht bloß das unverständliche *ὑποδήματα* gemeinsam, sondern auch die Reihenfolge *βαλλάντιον*, *πήρα*, *ὑποδήματα*, die sich in der Stelle der synoptischen Grundschrift nicht findet.

[1]) Vgl. mein Buch: Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium. 1912. S. 385.

Digitized by Google

Wie verhalten sich nun zu den drei lukanischen Stellen die Berichte der beiden ersten Evangelien? Matth. 10, 9 f. heißt es: *μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν, μὴ πήραν εἰς ὁδὸν μηδὲ δύο χιτῶνας μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον.* Die zwei Unterkleider aus Luk. 9, 3 und die Schuhe aus Luk. 10, 4 stehen einfach nebeneinander. Das entspricht dem, daß in Matthäus überhaupt diese beiden Berichte in einen zusammengearbeitet worden sind. Dabei ist zu bemerken, daß dem Verfasser des Evangeliums nicht wie dem der synoptischen Grundschrift Luk. 10, 4 in der Originalform mit *ὑπενδύματα* bzw. כיתונין vorgelegen hat, da er sonst die Schuhe überhaupt nicht erwähnt hätte.

Mark. 6, 8 f. liest: *παρήγγειλεν αὐτοῖς ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς τὴν ὁδὸν εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, μὴ ἄρτον μὴ πήραν, μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν, ἀλλὰ ὑποδεδεμένους σανδάλια, καὶ μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτῶνας.* Auch hier finden sich Kleider und Schuhe und zeigen an, daß Luk. 9 und 10 nachwirken, und zwar letzteres in seiner korrumpierten Form. Aber sie stehen nicht nebeneinander als den Sendboten verbotene Dinge; von den Sandalen wird vielmehr im Widerspruch zu Luk. 10, 4 und Matth. 10, 10 geradezu ausgesagt, daß der Wanderer sie haben müsse. Das ist eine ganz richtige Kritik des korrumpierten Textes, der das Mitnehmen der Schuhe verbietet, paßt aber nicht hinein in den Zusammenhang, der nur von den verbotenen Dingen redet, nicht aber von den erlaubten. Das Gleiche gilt davon, daß Markus den von Luk. 9 und Matthäus verbotenen Stock als erlaubt bezeichnet. Es ist das die Korrektur einer als anstößig empfundenen Forderung. Joh. Weiß (Die Schriften des Neuen Testaments X, S. 116) meint: „In der Rede, wie Matthäus und Lukas sie erhalten haben, waren sogar Sandalen und Wanderstab verboten. Das paßte für die palästinensische Mission, wo man von Dorf zu Dorf und von Stadt zu Stadt wanderte. Unser Markustext bietet hier eine Milderung nach den Erfahrungen und

Digitized by Google

Sitten der späteren Zeit. Missionare wie Paulus, die durch ganze Erdteile, über Gebirgspässe und durch Flußfurten unter mannigfachen Gefahren und Mühsalen ihren Weg machten, konnten weder Sandalen noch Stab entbehren." Hieran ist richtig, daß Markus die jüngste Form des Textes darbietet, was E. Klostermann (Handbuch zum Neuen Testament II, Die Evangelien. 1907. S. 48, 225) vorsichtig unentschieden lassen möchte; unrichtig dagegen, daß die Schuhe bei den Reisen in Palästina hätten entbehrt werden können. Anders steht es mit dem Stock. Er fehlt in der ältesten Form des Berichts in der Redequelle Luk. 10, 4 (22, 35), steht aber in der synoptischen Grundschrift Luk. 9, 3. Daß diese Differenz sich nicht aus den veränderten Missionsverhältnissen ergibt, folgt doch daraus, daß in Luk. 9, 3 das Verbot der Schuhe nicht vorhanden ist. Den Grund dieser Verschiedenheit zwischen Luk. 9 und 10 wird man zunächst in der Verschiedenheit suchen müssen, mit der diese Verbote eingeleitet werden. In Luk. 9, 3 beginnt die Entsendungsrede mit dem Befehl *μηδὲν αἴρετε εἰς τὴν ὁδόν*. Nichts sollen sie mit auf ihre Reise nehmen. Unter den Sachen, die ein Wanderer zunächst für die Reise nötig hat, gehört ein Stock, auf den der Ermüdete sich stützt. Wenn ihm dieser abgesprochen wird, so hat das im Zusammenhang damit, daß er auch keinen Proviant, kein Geld, kein doppeltes Unterkleid mitnehmen soll, den Grund, daß sie, wie v. 4 bemerkt, Häuser finden werden, in denen sie reiche Gastfreundschaft erfahren sollen.

Ganz anders ist der Zusammenhang, in dem sich die Verbote in Luk. 10 finden. Die Rede beginnt mit dem Hinweis auf die Größe der Ernte und die geringe Zahl der Arbeiter. Und dann folgt v. 3: *ὑπάγετε· ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας ἐν μέσῳ λύκων*. Jesus schildert die Situation für seine Sendboten als gefahrvoll. Die Wölfe sind darauf aus, die Schafe zu zerreißen; vgl. Joh. 10, 12. Act. 20, 29. In der Aussendungsrede bei Matthäus steht

Digitized by Google

das Wort von den Schafen inmitten der Wölfe v. 16 in anderem Zusammenhange, und aus den folgenden Versen ergibt sich, daß dort unter den Wölfen die Verfolger der Christen gemeint sind, die diese ihren Synedrien und Synagogen übergeben und sie vor Prokuratoren und Könige schleppen, um sie zum Tode zu verurteilen. Davon kann im Zusammenhange bei Lukas nicht die Rede sein; es kann sich hier nur um Gefahren handeln, die sie auf ihrem Wege erfahren. Das ergibt sich auch aus den Worten, welche auf das Verbot, gewisse Sachen auf die Reise mitzunehmen, folgen: *μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε· εἰς ἣν δ' ἂν εἰσέλθητε οἰκίαν, πρῶτον λέγετε· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ. καὶ ἐὰν ᾖ ἐκεῖ υἱὸς εἰρήνης, ἐπαναπαήσεται ἐπ' αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν· εἰ δὲ μήγε, ἐφ' ὑμᾶς ἀνακάμψει.* Die Mahnung, keinen auf dem Wege zu grüßen, ist zu verstehen in Verbindung mit den folgenden Worten, von denen sie deshalb nicht durch einen Punkt, sondern nur durch ein Semikolon zu trennen ist. Wellhausen (Das Evangelium Lucae. 1904. S. 49) umschreibt sie richtig durch „macht euch nicht vorzeitig bekannt". Die Boten sollen nicht eher in einem Hause einkehren, bis sie sich davon überzeugt haben, ob dessen Bewohner auch ein *υἱὸς εἰρήνης* sei. Nach Luk. 12, 51—53. Matth. 10, 35 f. ist Jesus nicht gekommen, Frieden auf Erden zu bringen, sondern das Schwert, und es werden um seinetwillen e i n e s Hauses Bewohner widereinander sein. In diesem Zusammenhange kann die Mahnung, auf die Reise weder Geldbeutel noch Tasche noch doppeltes Unterkleid mitzunehmen, nicht den Zweck haben, die Sendboten zur Einfachheit zu ermahnen, sondern, sie vor den Gefahren der Reise sicherzustellen, wie solche bald nachher in der Parabel vom barmherzigen Samariter Erwähnung finden; 10, 30. Denen sind sie nicht so sehr ausgesetzt, wenn sie sich darauf beschränken, nur das Allernotwendigste mitzunehmen, und selbst Proviant, Geld und ein Reservekleid daheim zu lassen, da sie alles das von solchen Leuten

Digitized by Google

erhalten werden, die sie als Verkündiger der frohen Botschaft gut aufnehmen werden. In einem solchen Zusammenhange wäre das Verbot, einen Stock mitzunehmen, sinnlos. So wird man urteilen müssen, daß dieser erst in die synoptische Grundschrift aufgenommen worden ist, da diese das Verbot Jesu aufgefaßt hatte lediglich mit Betonung des Nebengesichtspunktes, daß es den Boten Jesu nicht an Häusern fehlen würde, in denen sie freundlichste Aufnahme finden würden, so daß sie auch des Stockes entbehren könnten, der für lange, mühselige Wanderungen unentbehrlich sein würde.

Das Resultat unserer Untersuchung ist also, daß im Original der Entsendungsrede aus dem „Buche der Reden Jesu“ weder die Schuhe noch der Stock gestanden haben; beide sind selbstverständliche Ausrüstungsstücke des Wanderers; vgl. Berachoth 9, 5: „Niemand betrete den Tempelberg mit Stab, Schuhen, Geldbeutel oder staubigen Füßen.“ Die Schuhe sind in die Aussendungsrede nur durch ein Versehen des Abschreibers hineingekommen. Der Stock hat den Verfasser der synoptischen Grundschrift zum Urheber, der die Tendenz des Befehls Jesu an seine Jünger verkannte. In der älteren Markusrezension haben beide, Stock und Schuhe, gestanden und sind von da durch den Verfasser des kanonischen Matthäus herübergenommen worden, während im kanonischen Markus wieder beide eliminiert worden sind, aber nicht durch Rückgang auf das Original der Rede, sondern durch eine Umbiegung des Gedankens dahin, daß Stock und Schuhe den Boten Jesu mitzunehmen erlaubt seien. So trifft die jüngste Form des Textes mit dem Sinn der ältesten zusammen.

Friedrich Spitta.

Zur „Eucharistie“ der Marcosianer.

Adhémar d'Alès sagt in seinem wertvollen Werk über Hippolytos[1]) zur Erklärung von Hippolytos VI, 39 und

[1]) La théologie de St. Hippolyte. Paris 1906, p. 149.

Digitized by Google

IV, 28: Le valentinien Marc dupait ses adeptes en faisant apparaître dans le calice, par des procédés chimiques une coloration sanglante: superchérie grossière, où il est impossible de méconnaître un indice de la croyance populaire à la transmutation des éléments de l'Eucharistie: ce que la foi montrait aux fidèles l'hérétique avait imaginé de le rendre sensible aux yeux.“ Es ist diese Erklärung gewiß sehr ansprechend und kommt besonders dem von der absoluten Priorität des Christentums überzeugten Gemüte sehr entgegen; doch dürfte sie weniger wahr sein. VI, 39 hat Hippolytos, wie das folgende aus Irenäus übernommen; der wesentliche Inhalt lautet: *καὶ δὴ πολλάκις λαμβάνων ποτήριον ὡς εὐχαριστῶν, καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως, πορφύρεον τὸ κέρασμα ἐποίει φαίνεσθαι, καὶ ποτὲ ἐρυθρόν, ὡς δοκεῖν τοὺς ἀπατωμένους χάριν τινὰ κατιέναι καὶ αἱματώδη δύναμιν παρέχειν τῷ πόματι.* Bei einer genauen Analyse verschwindet die anscheinend große Ähnlichkeit; schon das bleibt ja immerhin auffallend, daß den Kirchenvätern selbst diese Ähnlichkeit entgangen wäre, da sie von keinem mit der christlichen Eucharistie in Parallele gesetzt worden ist. Vielmehr weist Hippolytos mit seiner Auffassung der Praxis in eine ganz andere Richtung, in die der vulgären Magie, welcher er das dritte Buch „Gegen die Magier“ (IV, 28—42) gewidmet hatte. Dort hatte er nämlich in cap. 28 ein Mittel erwähnt, Flüssigkeiten rot zu färben: *αἱματώδη δὲ ὑγρασίαν ποιεῖ κηρὸν ἀγχούσῃ ἀναμίξας.* In die gleiche Richtung der Erklärung weist aber auch die Tradition, wie sie sich z. B. bei Nicetas Choniat. Thesaur. l. IV cap. 6 (Migne P. G. Bd. 139) findet: Magicis hic (Marcus) artibus instructus praestigiisque suis mirifica nescio quae faciens, multos ex simplicioribus circumvenit . . Ille enim ut Irenaeus auctor est, vitrea quaedam albi coloris pocula praeparabat; deinde carmine nescio quo usus, confestim eorum aliud in purpureum, aliud in caeruleum convertebat.“ Wir haben demnach in dieser Praxis

Digitized by Google

nicht mehr zu erblicken, als einen späten Zeugen für einen alten berühmten und beliebten magischen Trick, den der Verwandlung des Wassers (oder überhaupt einer Flüssigkeit) in Blut, die uns zuerst von Moses und in gleicher Weise von den ägyptischen Magiern (Exod. VII. 17. 22) bezeugt wird, und der bis in die jüngste Zeit, wenn auch variiert, sich erhalten hat; vgl. La Magie Naturelle (Antwerp. 1745) p. 18, Secrets pour faire paraître des Vins des differents couleurs.

In gleicher Weise scheint mir auch der christliche Einfluß für die VI, 40 behandelte Stelle abzuweisen zu sein. Für diese können wir positiv einen Beleg beibringen[1]), daß sie in der hellenistischen Magie wurzelt, wie alles, was uns von der Magie oder Liturgie[2]) der „Gnostiker" bekannt ist.

R. Ganschinietz.

Zur Geschichte der protestantischen Kirche 1574—1628.

Die Stadtbibliothek zu Ulm besitzt eine wenig bekannte mit ebenso viel literarischem Takt, Finderglück wie jedenfalls auch Geldaufwand im 17. Jahrhundert von der Ulmer Patrizierfamilie Schad in etwa 30 Foliobänden vereinigte Sammlung von Urkunden, Akten, Briefen, Pamphleten und Volksliedern des 15. bis 17. Jahrhunderts, woraus ich folgende Stücke als unbekannt zur Kenntnis der Kirchengeschichtsforscher mitteile. Diese Stücke enthalten zwar keine hervorragenden Nachrichten, dienen aber immerhin dazu, für manche Fälle das Geschichtsbild zu erweitern, wenn nach dem Vorgang von Selig und Heppe die Zeit von 1555 ab ihren Geschichtsschreiber finden wird.

[1]) Mély-Ruelle, Lapidaires grecs (Paris 1897) p. 10 sq, p. 23.

[2]) Denn auf diese beiden Abschnitte scheint sich zu gründen, was P. Batiffol (Anciennes Littératures Chrétiennes I[4], Paris 1901, p. 76, sagt: „Ce Markos . . . était auteur au moins d'une sorte de liturgie gnostique, donc Irénée cite plusieurs formules consécratoires."

Digitized by Google

1.

„Urphede der Wittembergischen Theologen, so zu Leypzig gefangen gelegen Anno (15)74 mense Julio.

I. Ich N. N. bekhenne und thue kundt, nachdem der Durchleuchtigst Hochgeborn Herr Herr Augustus Hertzog zu Sachsen mein gnedigster Herr mich zu verhietung Ergernuss, damit meinethalb Andere Leuth beschwerdt werden möchten, uff dass Schloss Leipzig schaffen lassen, darumb dass ich im Verdacht gezogen, wie ich frembder Sacramentierischer Lehr Anhengig und dieselben in seiner Churf. G. Schulen und Kirchen einfüren wöllen, welches nit allein auss vielen Vermuthungen, sonder auch auss meinen für den Verordneten Theologen selbst gethanen bekandtnuss und auss dem offenbaren Augenschein unverneinlich gewesen, das ich ettliche gestellte Artikul, so auss sonderlichem bedenken der Landtschafft und Rechten fürnemen Gottsförchtiger Theologen seiner Churf. G. Landen verfast und verglichen worden, nicht annemen und unterschreiben wöllen, ich aber hernacher uff gethone Erinnerung und empfangenen bericht solchen Articul freywillig und mit guttem bedacht mich subscribirt, derowegen seine Churf. G. widerumb zu gnaden bewogen und nur auss diesem obgemelten Schloss mit dieser mass erlaubt, das ich sonst in seiner Churf. Gn. bestallung pleiben, und mich mit seiner Churf. Gn. volgender gestalt verpflichten, obligiren und verbinden solle, Nemlich das ich mich von hinnen alsobaldt erheben, gegen Wittemberg[1]) in meine behausung begeben, daselbst ein Monat lang verstrickt inhalten, daraus nicht gehen, und dann nach aussgang des monats mich in ein Haus in einer Statt, do seine Churf. Gn. mür benennen werden, verfüegen, darin pleiben, darauss nit khommen, noch vil weniger auss seiner Churf. Gn. Landen nit ziehen oder mich begeben wölle, es geschehe dan solches mit seiner Churf. Gn. bewilligung

[1]) In Hs. hier und öfter: Wirttemberg.

Digitized by Google

und nachlassung außerhalb das mir in die Kürch, zu Hochzeiten und Gevatterschafften zu gehen erlaubt.

II. Da auch seine Churf. Gn. mich in Friedes oder Krieges zeytten auss einer Statt in die ander fordern wurde, das ich ohne allen auszug und furwendung zu volgen und zu gehorsamen schuldig.

III. Item das ich im Articul dess heyligen Abendtmals forthin nichts lehren, predigen, moviren, erregen oder schreiben wölle, dann sover es mit seiner Churf. G. Vorwissen, wider die Sacramentierische Lehr beschehe, auch sonsten nichts aussgehn oder drucken lassen, es habe dan seine Churf. Gn. sollches sonderlich ubersehen lassen und mir gnedigst erlaubt. So hab ich sollches alles zu underthenigstem Danck angenommen, bewilliget und zugesagt, verheiße, verspreche und gelobe hiermit bey dem wordt der warheyt, trauen und glauben und an aydts statt, daß ich solchem treulich und vleißig nachsetzen, darwider nichts thon, handlen und zu handlen gestatten wöllen in keinerley weisse, wie die der menschen sinn erdencken möchte.

IV. Ich soll und will auch in seiner Churf. Gn. Diensten und bestallung pleiben und was mir sonsten seine Churf. G. zu rathen und zu stellen bevelhen werden, treulich verrichten und mich gehorsamblich erzeugen alles treulich und ohne Geverde."

2.

„Zeyttung von Nürmberg.

Vor acht tagen seindt unsere Kirchen herren undt der Superattendenten uff der neuwen hohen Schul zu Altorff gewesen sampt einem fürnemen Hochgelerten; ist von Strassburg herkhomen.

Da hat D. Christoff Herdtischein[1]) mit einem Superattendenten, der noch der alten meinung im Articul dess

[1]) Christoph Herdesheim, latinisiert Herdesianus, Anhänger der Lehre der Schweizer, suchte fortwährend einzuwirken.

Digitized by Google

nachtmales, disputirt, die Andern, so dem Doctor anhengig, haben zugehört und diessen Juristen disputiren lassen, aber der von Strassburg soll allein den Lutherischen beygefallen haben, Wo der Churf. von S. nicht so stattlich darzu gethon, wurde er an vielen orten uberhandt zu nemen haben. Datum auss Nürmberg mense Septembri Anno (15)74.

D. Cracovi würdt zu Leüpzig mit ketten angeschmiedet im Schloss gefenglich gehalten.

D. Peucer ist zu Rochlitz in dem gefengnuss, darinnen der Poëdt D. Jo. Maior so lang gelegen, undt ist derselbige Maior widerumb zu Wittemberg.

D. Moller zu Meiszen.

D. Cruciger zu Naumpurg.

D. Widenbrandt zu Zeitz.

Aber Christianus Hoffprediger ist noch zu Dresden in seiner Behausung verstrickt."

Aufschrift: „Urpfed der Wittembergischen Theologen, so zu Leypzig gefangen gelegen, Anno (15)74 mense Julio." [1])

3.

„Sächsische Reformen. 1579.

Vorschläge zur Erhaltung der reinen evangelischen Lehre. Solche erhaltung mag auff keinen andern weg beschehen, dann das man durch fleißige visitation die reine Lere erhalte, derwegen alle halbe Jar ein jeder Superintendens seine Pfarrherrn Examinirn und visitirn soll. Dessgleichen die Consistoria der Superintendenten und von Hauss zue Haus, das man aber diese Lehr fortpflanze, muß durch guete ordnung der Schulen geschehen. Derwegen man aufsehen haben muss, das nicht allein die Fürsten Schulen wol bestellet, sondern auch die Schulen in Stetten und Dörfern, dass die Jugent recht in Gottes wort und in guten Künsten unterwiesen werde. Darzu

[1]) Über diese Sache vgl. Allg. d. Biogr. I, S. 677, und Heppe, H., Geschichte des deutschen Protestantismus II, S. 127 f.

Digitized by Google

will von nötten sein, dass die Jhenigen, so theologiam studieren sollen, vil anderst underwiesen werden, dann diejenigen, so man zu einem Regiment und Policey gebrauchen will. Soll derwegen über die vorigen Fürsten Schulen noch ein Adl Schule, darinn die armen umbsonst, die Reichen umbs gelt sollen unterhalten werden. Zur befurderung aber desselben soll man ainerlay Bücher inn allen Schulen und Universitäten haben, damit die Jugent mit neuen Grammaticen, Dialectic und Rhetoric nit beschult werden, dann wie sie die in den Schulen gelernet.

Es soll auch keiner zu keinem Schulmeister gebrauchet werden, der nicht zuvor eine Probe gethan, daß er wisse, wie er die Jugent deutlicher Teutsch und Lateinisch, darmit sie die Praecepta und Regulen recht verstehen, underweise, dann an denen gantz vil gelegen. Sollen 205 in zwo Schulen unterhalten werden, hernach über sechs Jar stipendia haben. — Einem knaben, so da Prediger werden soll, soll man die Praecepta mit Exempla auss der hailigen Schrifft declarirn, auff das er von anfang dormit unterweiset werde.

Einem knaben, so ein Jurist werden soll, soll man sein Latein aus den Institutionibus und anderer Juristen bücher lassen lernen, darmit er das mit lerne, dann darinnen so gut Latein als in Cicerone und Terentio.“ [1])

4.

„Brief des Caspar Peucer. 1586.

„Si meministi, Otto charissime, comitem te habui primi exilii mei ac socium doloris ac precum mearum, divinarum consolationum organum, cum eiectus mea statione noctu vagarer in tenebris; hoc propter confido te, quem deus in cognita et confessa veritate confirmavit, nunc quoque futurum

[1]) Schadsche Sammlung 18 D. 1.

Der Rest der Ordnung blieb hier als unwesentlich im Abdruck weg. Eingeführt ward diese sächsische Proposition als angenommen am 15. Mai 1579.

Digitized by Google

esse socium gaudii mei et gratiarum actionis ac celebrationis misericordiae, praesentiae operis et beneficiorum, quibus me deus coronavit. Quare te vehementer oro, ut mecum gratias agas deo, quas potes, ardentissimas, quod me miraculo manifesto conservavit, praeter et contra omnes faecundas causas, praeter et contra spes et exspectationes omnium hominum, in quorum animis scio, me dudum fuisse desperatum, et sine omnibus medicis et auxiliis externis inhumanis. Nunc vero non minori miraculo e decennali carcere liberatum insperata intercessione illustrissimi principis ac domini mei clementissimi Anhaltini eduxit meoque rogas nomine pios omnes vel mei amantes, quorum apud nos plurimos esse scio, ut et ipsi mecum vera seriaque gratiarum actione hanc dei immensam principi ac d. d. Joanni Casimiro electori Palatino etc. etc. tuo principi me subiectissime commendas. Salutes et omnes [1] eos, qui me diligunt. Bene et feliciter vale. 3. Martii Dessaviae Anno 86. Casparus Peucerus. D.“

5.

„Pasquill auf Johann Pistorius den Jüngern (1586).

Nova. Kurtze und wahrhaffte beschreybung Reymen und gesprechs weyss gestelt, was für ain Religion und Leben D. Pistorius gefüret und für ein End darauff ervolgt, doch was noch nitt verloffen, mag noch geschehen. So ist er nun mher auch anderst nit, alss für ein verzweyfelten ein Geschöpff alles unraths und lebendigen Todten zu halten. Derowegen sich niemand mit dergleichen Schrifft vergreiffen kan, dan um reverentz zu

[1]) Aufschrift: „Casparo D. Peuceri schreybenns.“ Schadsche Sammlung 18, D. 4, 69.

Caspar Peucer war seit 1574 wegen Hineigung zum Cryptokalvinismus in sächsischer Gefangenschaft gehalten worden. Gegen Revers am 8. Februar 1586 auf freien Fuß gesetzt, ging er nach Dessau, ward fürstlich Anhaltischer Rat und Leibarzt. Er schrieb an einen Ungenannten (am Pfälzer Hof zu Heidelberg?) obigen Brief über seine Gefangenschaft. Vgl. Allg. d. Biogr. XXV, S. 554.

Digitized by Google

melden, wie kat uff der Gassen zu tretten, meniglich erlaubt, und thut man an keinem Wolff dem Sprichwort nach den Windpan brechen.

Getruckt zu Tace in der Statt

Durch mich dic noli mit gutem Rath.“ etc. etc.[1])

6.

„Unduldsamkeit im Hochstift Wirzburg. 1586.

Aus Wirtzburg 10. Juny 1586.

Ich gib Euch günstig zu betrachten den gesuch und erschröcklichen Jammer, den wir im Bisthumb Würtzburg ausstehen und erleiden müssen, alda noch zur Zeit kein besserung zu hoffen, sondern je lenger je strenger geübt wurde, hierher dann E. W. ich zwo zeitungen, so in meinem abwesen sich zugetragen, erzelen muß, und ist die erste disse, nach dem der liebe Gott des Edlen und Ehrnvesten Junckher Cunrat Geyers, so sich sonsten zu Ingolstatt uff dem Ochsenfurter Gay uffenthelt, kurtz verrugten Tagen sein liebe hausfrau, so der Augspurgischen Confession sowol als er Junckher verwant und zugethon, in Würtzburg auss dissem Jammerthal abgefordert, die er in das Closter zum Frauen Brudern genant[2]) daselbsten vast sein gantz geschlecht ruhen thut, zur erden bestatten wöllen, wie es ihme dann von den Mönchen allerdings zugesagt, auch albereits der Stein am grab gehoben worden, und als er des andern tags früe den Leichnam dahin zu begraben, anstellung gethon, komt ihme des abents gar spät vor dem andern tag ein furstlicher bevelch

[1]) Schad'sche Sammlung 18, E. 3, 10.

Johann Becker (Pistorius) der Jüngere, geboren 1546 zu Nidda trat 1575 zum Calvinismus und hierauf zur katholischen Kirche über, was ihm zahlreiche Gegner erweckte. Allg. d. Biogr. XXVI, S. 199. Dieser zweimalige Religionswechsel forderte den Spott der Gegner heraus. Die Mitteilung des Pasquills hinderte dessen große Ausdehnung. Die Darstellung ist in Versen, von dramenartiger Form.

[2]) Die Frauenbrüder sind die Carmeliter.

Digitized by Google

und verbeut ihme, den Leichnam nicht dahin zu legen, und mußte der betrübt Edelman sein verstorben Frauen aller nest aus der Statt und uff seinen sitz oder wohnung füren, nach welchem er ausserhalb der schmach und spott zweifels ohne nitt vil gefragt, dann sie wol uf seinem sitz begraben ligt, allein wass daraus entstehen oder für einigkeit in Frankhen und fast in gantzen Teutschen Landt zu hoffen ist, kan ein iedweder gering verstendiger erachten und abnemen. Die ander zeittung ist, das ein Bürgers man zu Würtzburg seines handtwerks ein Schneider sich zu Schweinfurt zu eines ehrlichen Burgers dochter daselbsten verheiratet, umb dessen willen Er dann seinen Hochzeit alda zu Schweinfurt gehalten und nach vollbrachter Hochzeit widerumb in Würzburg einkhommen in meinung, seine güter als hauss und weingart zu verkaufen und sich in mitels dahin zu begeben, als man aber ein solches von Jm vermerkt, ist ihm alsbalden mandirt worden, in dreyen tagen demnechsten die statt zu raumen oder aber an Leib und gut zu straffen.“ [1])

Aufschrift: „Auss Würtzburg vom 10ten Juny Anno (15)86.“

7.

„Großglogauischer Bericht.

Grossgloggauische bericht, so die abgefallene Lutheraner thuen müssen.

Ich armer elender sünder bekenne euch Priester, dass ich sovil Jahr der verdampten Gottlosen Luterischen lehre beygewohnet und in solchem Irthumb gelebet habe, auch in irem greulichen Sacrament nichts anderes empfangen als gebacken brodt und ein trüncklein Wein auss einem vass, solchem greulichen irthumb und verdamlicher lehre

[1]) Schadsche Sammlung 18, D. 4, 73.

Julius Echter von Mespelbrunn war 1573 Bischof von Wirzburg geworden. Langsam und bedächtig wandte er sich der Gegenformation zu. Namentlich seit 1582 trat er rücksichtsloser gegen die Protestanten auf, wie obiges Beispiel berichtlich erweist.

Digitized by Google

widersage und widerspreche ich nun und nimmermehr, auch in alle ewigkeit beyzuwohnen, so wahr mir Gott helffe und alle seine Heiligen.

Articul, so sie halten sollen.

1. Wir glauben, wie die catholische Kirche befilht, ess seye in der hailige Schrift gegründet oder nit.
2. Wir glauben an der h. Vorbitt und Anruffung.
3. Wir glauben an das fegfeyr.
4. Wir glauben an die 7. Sacramenten.
5. Wir glauben an die hailige Jungfrau Mariam.
6. Wir schweren, das die luterische Lehr falsch und verdamblich seye und wöllens die zeit unsers leben thuen, auch unsere Kinder darvon abhalten.
7. Wir schweren, daß wir den kelch des herrn die Zeit unsers lebens nicht gebrauchen wollen oder denselben trinken.
8. Wir schweren, das wir in die catholisch lehre auss gutem willen ohne einigen Zwang getreten, darzu uns Gott vatter, Sohn und h. Geist helfen. Amen." [1])

8.

„Oberpfalz. 1628.

Bekandtnuss derer, so zue Kammet in der Obernpfaltz papistisch worden anno 1628.

1. Wir glauben alles, was die Römische catholische Kirch glaubt, es seye gleich in der hailigen Schrift oder nicht.
2. Wir glauben auch an die hailigen vorbitter und anrufer.

---

[1]) Schadsche Sammlung 18, E. 477.

Diese Artikel hängen trotz der Entfernung mit den nachstehenden zusammen und erweisen die katholische Unduldsamkeit, besonders in der Marienverehrung, zumal seit alter Zeit Lehre der katholischen Kirche ist, daß der Jungfrau Maria keine Anbetung, sondern nur Verehrung als Mutter Christi gebührt, in den Oberpfälzer Artikeln ihre Verehrung und Anbetung über die Christi gestellt wird.

Digitized by Google

3. Wir glauben, das ein fegefeur seye.
4. Wir glauben, dass 7. sacrament seyn.
5. Wir glauben an die jungfrau Maria, das sie höher mehrer zu verehren und anzubetten seye dann der Sohn Gottes.
6. Wir schwören zu Gott, das die lutherische lehr falsch und verdamlich seye, derer wir die Zeit unsers lebens widersprechen und unsere Kinder auch davon abhalten wöllen.
7. Wir schwören, das wir den kelch des herren die Zeit unsers lebens nicht mehr gebrauchen, vil weniger trincken wöllen.
8. Wir schwören, das wir zu der Catholischen Lehr auss gutem willen und ohne allen Zwang getreten, darbey erhalten uns Gott Vatter, Sohn und hailliger Geist. Amen" [1]).

F. W. E. Roth.

Zu H. Jordans Geschichte der altchristlichen Literatur.

Auf S. 278 und 279 des letzten Jahrgangs dieser Zeitschrift steht ein Referat über H. Jordans Geschichte der altchristlichen Literatur abgedruckt, das der inzwischen heimgegangene G. Loeschcke geschrieben hat. Es hat bei dem Verfasser der „Geschichte" solche Entrüstung hervorgerufen, daß er sich bei Herrn Professor Hilgenfeld bitter beschwert hat: er erklärt diese Rezension von den dreißig ihm bisher zugegangenen Rezensionen für „die oberflächlichste", will nur mit einem Toten nicht „fechten", während er versichert, „dem Lebenden würde er seinen Mangel an Sorgfalt und Tiefe gründlich zu Gemüte geführt haben". Er spricht dann sogar von dem „Lapsus eines jugendlichen, durch die Parteibrille schauenden Menschen", fürchtet aber, durch weitere Erörterungen der Rezension zu viel Wert beizulegen.

[1]) Schadsche Sammlung 18, E. 6. 413.

Digitized by Google

Die Redaktion dieser Zeitschrift hat mich nun ersucht, ein Gutachten über die Berechtigung der Vorwürfe Jordans abzugeben, und ich glaube diesem Wunsche Folge leisten zu sollen — nicht bloß um des angegriffenen Toten, sondern um der Sache willen. Mein Urteil ist wenigstens von dem Urteil Loeschckes ganz unabhängig entstanden und schon vor Jahresfrist fertig gewesen. Gleich nach dem Erscheinen von Jordans Werk übernahm ich für die Göttinger Gelehrten Anzeigen eine Besprechung desselben, die in einigen Monaten erscheinen wird; die Verzögerung rührt daher, daß inzwischen der 3. Band von Bardenhewers Geschichte der altkirchlichen Literatur erschienen ist, den ich am praktischsten mit Jordan zusammen zu behandeln glaubte. In dieser Rezension wird man Belege für mein nachfolgendes Urteil finden und noch für manches, was ich hier nicht sage: denn an dieser Stelle habe ich ja nur über das Votum Loeschckes in Sachen Jordan ein Urteil abzugeben.

Zunächst stelle ich fest, daß an der Form von Loeschckes Referat keinesfalls etwas auszusetzen ist, es ist durchaus ruhig gehalten und enthält keine Spur von Animosität. Anscheinend wandte sich Jordans Beschwerde ja auch nur wider den Inhalt. Was den Vorwurf der Oberflächlichkeit angeht, so trifft er höchstens die Einrichtung dieser knappen Referate, die neuerdings beliebt geworden ist, über deren Wert sich aber streiten läßt; daß auf so beschränktem Raum niemand eine vollständige Rezension liefern kann, ist selbstverständlich. Wenn J. also bloß nach dem Umfang mißt und knapp gleich oberflächlich setzt, mag ein starker Abstand zwischen seinem Buch und Loeschckes Anzeige zugestanden werden. Aber auch nur dann; denn was L. mit so wenig Worten irgend sagen konnte und gesagt hat, ist nicht bloß schlechthin unanfechtbar, es trifft auch den Kern und entwirft nicht etwa ein schiefes Bild. L. bezeichnet als das Charakteristische der vorliegenden Geschichte der altchristlichen Literatur

Digitized by Google

ihre Disposition: diese Tatsache wird J. so wenig wie die daran anschließende Inhaltsübersicht beanstanden. Weiter bekennt L., diese Disposition nicht glücklich zu finden. Die selbstverständliche Erkenntnis, daß eine Literaturgeschichte eine Geschichte der Literaturformen sein müsse, will er nicht schematisch, d. h. wie bei J., so durchgeführt sehen, daß die Persönlichkeiten der Schriftsteller als Einheiten nirgends beschrieben werden: er nennt solche Zerstreuung ihres literarischen Erbes durch die verschiedensten Kapitel hin unerträglich. Sollte es einen Literarhistoriker geben, der im Ernst die Methode Jordans gut hieße? Wo die Folge ist, daß ich z. B. über Augustin an keiner Stelle einen grundlegenden Bericht, eine allseitige Würdigung empfange, sondern immer wieder, zehn- oder zwölfmal, Vereinzeltes über seine Briefe, seine Streitschriften, seine Kommentare, seine Predigten usw.? Ja, trotz der Klage über einen unerträglichen Übelstand scheint mir L. hier eher zu günstig zu urteilen; denn es klingt bei ihm, als fände man in Jordans Buch so etwas wie eine Geschichte der Weiterbildung der Formen: aber ich vermisse eine solche ebenso wie die der literarischen Persönlichkeiten. Ich sehe da nichts sich entwickeln.

Den einzigen Beleg, den L. nun dafür beibringt, daß Jordans Darstellung „auch sonst zu wünschen übrig lasse", nämlich Jordans Sätze auf S. 96 über Sokrates, Sozomenus und Theodoret, hatte ich auch beim ersten Lesen bereits notiert als Beispiel für die Mangelhaftigkeit dieser Formengeschichte; ich wollte zum Ausdruck bringen, nicht bloß daß darin das für eine Geschichte der Literaturform Wichtige gerade ungesagt geblieben wäre, sondern daß wie Sozomenus, so auch die beiden andern geradezu irreführend charakterisiert werden. — Am peinlichsten mag auf J. gewirkt haben der Satz, mit dem L. sein Referat nunmehr schließt, wie in dem eben erwähnten Fall komme auch sonst, leider nicht ganz selten, Jordans Darstellung nicht wesentlich über eine Aufzählung derer heraus, die

Digitized by Google

in einer Literaturform geschrieben haben. Aber daß dieser Satz geschrieben werden mußte, ist nicht Loeschckes Schuld; in der Tat empfängt man bei J. selten mehr als Namen, Titel und „Notizen"; kurz, eine Registraturarbeit, überaus selten Anschauungen, so gut wie nie neue Gedanken oder auch nur Stoff zu lebendiger Anregung. „Sehr interessant", „in charakteristischer", oder „in bedeutender Weise" sind die von J. bevorzugten Mittel, um die Literaturformen nachzumalen: wem ist mit solchen Epitheta genützt? Ist es oberflächlich oder trivial, wenn auf S. 395 — um eben nur ein Beispiel hier zu verzeichnen — wir über Polychronius, den Bruder des Mopsuesteners Theodor, erfahren, aus den uns erhaltenen Fragmenten gehe „jedenfalls so viel klar hervor, daß auch hier in sehr besonnener Weise das Gegenteil (!) der Kommentare des Origenes geboten wurde, und daß wir hier einen der bedeutendsten antiochenischen Exegeten vor uns haben"?

Ich eigne mir demnach das Urteil des „jugendlichen" L. in allen Punkten an, würde es nur noch verschärfen, natürlich auch einiges zur Entschuldigung Jordans anführen. Freilich wird dieser ja auch mein Urteil als durch die Parteibrille gewonnen, und wohl eben deswegen der Sorgfalt und Tiefe ermangelnd, durch Oberflächlichkeit ausgezeichnet finden. Dann hat er doch nun wenigstens einen Lebenden, mit dem er „fechten" kann; vielleicht wartet er, bis er eine Blütenlese aus seinen Schätzen in den Göttinger Gelehrten Anzeigen mit zu berücksichtigen vermag. Er ist bei mir auch davor sicher, daß ich eine Antikritik, falls sie nicht Irrtümer und Fehler bei mir aufweist, die ich öffentlich zurückzunehmen hätte, beantworte. Vorläufig bewundere ich den während der Abfassung des Buchs übrigens schon sichtbar steigenden Grad des Selbstgefühls, das ein verhältnismäßig doch noch jugendlicher Gelehrter angesichts einer von niemandem auf den ersten Anhieb zu lösenden Aufgabe aufbringt. Daß

Digitized by Google

die dreißig nicht oberflächlichen Rezensionen so unheilvoll auf ihn wirken konnten, ist schwer begreiflich: gibt es denn überhaupt dreißig Leute, die seit 1911 das Buch mit Sachverständnis, d. h. im Besitz der J. fast durchweg fehlenden, nur aus langem Verkehr mit den altchristlichen Schriftstellern erwachsenden Anschauung durchgelesen haben?

Marburg, 20. November 1912.

Adolf Jülicher.

Literarische Rundschau.

Die literarische Rundschau beabsichtigt nicht, ein erschöpfend vollständiges Verzeichnis aller erschienenen Arbeiten zu bringen, sondern wird nur eine sorgfältige Auswahl der wichtigeren Arbeiten geben.

1. Kirchengeschichte.

***Harnack*-Heft.** ZntW. 11. Das Heft enthält so viele beachtenswerte Aufsätze zur alten Kirchengeschichte, daß hier nur die Titel aufgezählt werden können: O. Holtzmann, Die täglichen Gebetsstunden im Judentum und Urchristentum, S. A. Fries, Die Oden Salomos. Montanistische Lieder aus dem 2. Jahrhundert, A. Loisy, La mention du temple dans les Odes de Salomon, B. W. Bacon, Date and Habitat of the Elders of Papias, Hans v. Soden, *μυστήριον* und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche, F. C. Burkitt, Life, *ζωή*, Ḥayyīm, C. H. Turner, Two Notes on the *Philocalia*, Fr. Spitta, Die Petrusapokalypse und der zweite Petrusbrief, E. Preuschen, Eine altkirchliche antimarcionitische Schrift unter dem Namen Ephräms, H. Boehmer, Hat Benedikt von Nursia die Didache gekannt?, E. Klostermann, Zur Matthäuserklärung des Origenes und des Petrus von Laodicea. *G. L.*

***E. Maaß,** Aphrodite und die heilige Pelagia:* Neue Jahrbücher für das klass. Altertum. 11, 457 ff. handelt ausführlicher über Aphrodite als über Aphrodite und Pelagia. Useners These wird kurz, aber bestimmt abgelehnt. *G. L.*

***G. Jakob,** Fortleben von antiken Mysterien und Altchristlichem im Islam.* Der Islam 11, 232 ff. — Notiert u. a.: „Isḥâq Efendi berichtet in seinem Kjâschif ne-esrâr S. 21, daß bei der Abendmahlsfeier des Bektaschis jedem ein Becher Wein, ein Schnitt Brot und ein Schnitt Käse verabreicht würde. Das ist ein auffallender Zusammenhang mit dem Brauch der Artotyriten,

Digitized by Google

die beim Abendmahl neben dem Brote (ἄρτος) auch Käse (τυρός) verwendeten, und die Epiphanius wohl mit Recht zu den Montanisten zählt." *G. L.*

***J. v. Walter,** Franz von Assisi und die Nachahmung Christi.* (Biblische Zeit- und Streitfragen. VI. 5.) Gr.Lichterfelde-Berlin. E. Runge. 10. — Es ist wenigstens zum Teil vielleicht Geschmackssache, aber stört schon „der evangelische Christ" mich in historischen Darstellungen, so noch viel mehr das Reden von „der päpstlichen Lüge, die den Titel ‚Knecht der Knechte Gottes' dazu benutzt, um dahinter höchst weltliche Herrschaftsgelüste zu verbergen." Trotzdem kann v. Walters Darstellung den Laien wohl orientieren. *G. L.*

***B. Vandenhoff,** Die Übertragung des griechischen Patriarchates von Antiochien nach Damaskus im 14. Jahrhundert.* TuGl. 11, 372 ff. — Referiert über eine die Übertragung des Patriarchates behandelnde Broschüre des Basilianus K. Bacha und prüft ihre Thesen unter Heranziehung auch neuen handschriftlichen Materials. *G. L.*

***F. Speiser,** Zur Geschichte des Kopernikanischen Lehre im XVI. Jahrhundert.* TuGl. 11, 311 ff. — Die kopernikanische Lehre ist im 16. Jahrhundert auf der Universität Salamanca gelehrt worden, „ohne Widerspruch der akademischen Behörden, ja auf deren Anordnung hin", ob „als feststehendes Ergebnis der Wissenschaft oder als eine mehr oder weniger sichere Hypothese" wissen wir nicht. *G. L.*

***J. Hefner,** Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes.* Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des Reformationszeitalters. Paderborn, F. Schöningh. 09. 368 u. 134 S. Geb. 10 Mk. — Der Verfasser deutet selbst an, daß seine Behandlung der Frage nach der Entstehung des Tridentiner Rechtfertigungsdekretes keine endgültige ist. Er hat den zweiten Aktenband von Ehses Concilium Tridentinum nicht abgewartet. Er ist auf die Theinerschen Exzerpte aus den Originalakten angewiesen, und diese „sind oft kurz, allzu kurz, bisweilen von orakelhafter Vieldeutigkeit. Liegt einmal der volle Wortlaut der Akten vor, dann mag manches in anderem Lichte erscheinen. Doch lebe ich der zuversichtlichen Hoffnung, daß meine Darstellung in allen wesentlichen Punkten richtig ist" (S. VI). Ob die Hoffnung sich erfüllt, bleibt abzuwarten. Ehses hat RQuSchr. 1909, 200 ff. das Nichtwarten getadelt, Hefner RQuSchr. 1903, 213 ihm geantwortet. Jedenfalls zählt Hefner nicht zu den katholischen Historikern, die auch die Kirchengeschichte wie Profangeschichte schreiben; neben seinen „Vorbemerkungen" zeigt das z. B. der

Digitized by Google

von Hefner gesperrt gedruckte Satz: „Wenn irgendwo das Walten des Hl. Geistes, der über der Kirche Christi wacht, für uns erkennbar ist, dann sind es die Debatten des Tridentinums über die Theorie von der doppelten Gerechtigkeit. Selbst der Irrtum muß Gott zur Eruierung der vollen Wahrheit dienen" (S. 247). Ein Anhang von etwa 130 Seiten publiziert Auszüge aus „dem literarischen Nachlasse des Konzilspräsidenten Marcellus Cervino". *G. L.*

H. Stoeckius, *Forschungen zur Lebensordnung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhundert. I: Ordensangehörige u. Externe.* München, Oskar Beck. 10. 57 S. 2 Mk. — Stoeckius zeigt vornehmlich, in welcher Weise das Prinzip der Trennung zwischen Ordensangehörigen und Externen im Jesuitenorden des 16. Jahrhunderts aufgestellt und durchgeführt worden ist; „die Gesellschaft Jesu tritt mit der Welt nur in Berührung, um auf sie missionierend zu wirken, oder anders gewendet: die Gesellschaft Jesu will nicht verkehren mit der Welt, sie will dieselbe bekehren". Man hat dabei immer den angenehmen Eindruck, daß der Verfasser aus dem Vollen schöpft, und folgt seinen Ausführungen durchweg mit Interesse. (Inzwischen ist der II. Band erschienen. H. H.) *G. L.*

Th. Wotschke, *Zum Lebensbilde Laskis.* ARG. 11, 233 ff. — Mit neuem urkundlichen Material. *G. L.*

Geschichte der spanischen Inquisition von ***Henry Charles Lea.*** *Deutsch bearbeitet von* ***Prosper Müllendorff.*** Leipzig, Dijk. 11. — Das Werk hat kürzlich in Lieferungen zu erscheinen begonnen; wir kommen nach Abschluß darauf zurück. *G. L.*

W. Bickerich, *Comeniana.* ZfBr. 10, 145 ff. — Bringt zu den großen Sammlungen von Patera und Kvačala „eine kleine Nachlese, die zumeist aus dem Universitätsarchiv stammt" und zeichnet, sie historisch einordnend „kleine Bilder aus dem Leben der großpolnischen Brüderkirche". *G. L.*

Kvačala, *Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland.* ZfBr. 11, 129 ff. — Ein knapper Vortrag, besonders den orientierend, dem Kvačalas gleichnamiges zweibändiges Werk zu umfangreich ist. *G. L.*

A. L. Veit, *Kirchliche Reformbestrebungen im ehemaligen Erzstift Mainz unter Erzbischof Johann Philipp von Schönborn. 1647—1673. Unter Benutzung bisher ungedruckter archivalischer Dokumente* (Studien u. Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte. Im Auftrage der Görres-Ges. herausg. von H. Grauert VII, 3). Freiburg i. B., Herder. 10. 120 S. 3 Mk. — Veits

Digitized by Google

Darstellung geht nach einer kurzen Einleitung über den „kirchlichen Allgemeinzustand in Kurmainz um die Wende des 16. zum 17. Jahrhundert“ und einer knappen Schilderung der „Lage des Erzstifts Mainz beim Regierungsantritt Johann Philipps von Schönborn“ von der „kirchlichen Verwaltungsorganisation unter Erzbischof Johann Philipp“ aus, handelt zunächst über „Recht und Praxis im Verkehr zwischen Johann Philipp und dem Kollegiat- und Ordensklerus“ und gipfelt in den Abschnitten über die „Reform des Seelsorgklerus“, die „Gottesdienstlichen und sittenpolizeilichen Verordnungen“ und die Bemühungen um „Volksschule und Volksunterricht“. Sie ist erfreulich gedrängt geschrieben und breitet vor uns ein reiches und interessantes Material aus. Wir sehen den Verfall, den der 30jährige Krieg auch auf katholischem Gebiet bedingt hat, und die Restauration, wie sie zu Mainz schon unmittelbar nach demselben einsetzte. Beilagen publizieren neues urkundliches Material. Ein ausführliches Register schließt das Buch. *G. L.*

G. Loesche, *Von der Duldung zur Gleichberechtigung.* Archivalische Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in Österreich 1781—1861. Wien und Leipzig, Klinkhardt. 11. 812 S. — Loesche schildert in dem Hauptteil des Buches, etwa 500 Seiten, wie sich die Verhältnisse der Protestanten in Österreich auf Grund des Toleranzpatentes von 1781 gestaltet haben, und zeigt des weiteren auf den folgenden 150 Seiten, wie es zum Fortschritt von dem Toleranzpatent zu dem Protestantenpatent von 1861 gekommen ist. Die Darstellung ruht durchweg auf archivalischen Studien; Seite für Seite werden die Archive zitiert. Das Buch wird für Spezialstudien auf diesem Gebiet ein bequemes und unentbehrliches Hilfsmittel sein. *G. L.*

Fr. Nippold, *Die Aufgabe der kirchlichen Heimatkunde in spezieller Anwendung auf die Geschichte Neuwieds.* Mit einem Nachwort über die Wiederanbahnung des konfessionellen Friedens. Neuwied, Henser, 09, 32 S., 50 Pf. — Ein Vortrag. In seinem Mittelpunkt steht der Toleranzgedanke speziell in Neuwied. *G. L.*

B. Schroeder, *Leopold Schmids Leben. 2. Auflage. Mit einem Nachwort über die Nachwirkung Schmids in der altkatholischen Kirchenbildung, in der Begründung des Evangelischen Bundes und in der Deutschen Vereinigung von* ***Fr. Nippold.*** Bonn, C. Georgi. 09. 162 S. 3 Mk. — Die alte Auflage führte den Titel „Leopold Schmids Leben und Denken“ und enthielt neben dem Lebensbild des 1849 zum Bischof von Mainz gewählten aber nicht bestätigten Gießener Professors von Schröder noch eine

Digitized by Google

Darstellung des Schmidschen Systems durch Fr. Schwarz und ein Vorwort von Nippold. Jetzt ist die Darstellung des Schmidschen Systems und das einstige Vorwort Nippolds fortgefallen und von dem Alten nur noch die Schrödersche Arbeit übrig geblieben. Sie erscheint „mit Ausnahme einiger unwesentlicher stilistischer Wendungen" unverändert. Vorgeschoben ist ihr das auf dem Titel erwähnte, an die Stelle des einstigen Vorworts getretene „Nachwort" Nippolds. *G. L.*

D. G. Buchwald, *Gustav Adolf Fricke.* Versuch einer Biographie. Leipzig, J. A. Barth, 11, 244 S., 4 Mk. — Es ist der Schwiegersohn, der uns das Leben des Kieler und Leipziger Professors und Predigers schildert unter „gewissenhafter Benutzung des vorliegenden gedruckten wie insbesondere auch archivalischen und handschriftlichen Materials", den Notizen von Tageszeitungen, Briefen Frickes, auch persönlicher Erinnerung; denn Buchwald hat 7 Semester zu Frickes Füßen gesessen, ist ihm „als Famulus bereits in der Studentenzeit näher als andere" getreten und ist dann „bald dreißig Jahre hindurch in seinem Hause aus und ein gegangen". Er hat sich zu der Biographie mit einigen anderen zusammengetan. Pfarrer Blanckmeister, Superintendent D. Hartung, Pastor Schuch und Pastor Lic. Teichgräber haben einzelne Abschnitte zu ihr beigetragen. Das ganze Buch ist ein Sonderabdruck aus den Beiträgen zur sächsischen Kirchengeschichte Bd. XXII bis XXIV. Besonders die Schüler und persönlichen Freunde Frickes werden sich für die Biographie interessieren. *G. L.*

Lourdes *im Lichte deutscher medizinischer Wissenschaft.* Bericht über den Münchner Lourdes-Prozeß vom 20. und 22. November 1909 auf Grund der stenographischen Wiedergabe der ärztlichen sachverständigen Gutachten. Herausgegeben von ***E. Aigner.*** München, J. F. Lehmann, 10, 62 S., 1,20 Mk. — Das Vorwort sagt: „Die Austragung der verschiedenen Streitfragen erfolgte unter möglichster Ausschaltung der kirchlichen und religiösen Angelegenheiten fast ausschließlich auf medizinischem Gebiete; als Sachverständige waren nur Ärzte geladen und so kann man in der Sammlung der eidlichen Gutachten beider Parteien ein medizinisches Urteil über Lourdes erblicken, wie es in dieser Ausführlichkeit vielleicht noch nie zusammengestellt wurde." *G. L.*

F. Haase, *Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte.* Breslau, Goerlich & Coch. 11. 93 S. 1,40 Mk. — Haase sucht den wissenschaftlichen historischen Forderungen an die Dogmengeschichte und dem kirchlichen Charakter der dogmenhisto-

Digitized by Google

rischen Disziplin gerecht zu werden, indem er eine christliche und kirchliche Dogmengeschichte unterscheidet. Die christliche Dogmengeschichte schildert die allgemeine Bewegung des christl. Geistes mit grundsätzlicher Berücksichtigung der „Häresien" und der allgemeinen Religionsgeschichte. Die kirchliche Dogmengeschichte hat nur die Dogmen einer Kirche zu behandeln, unter strenger Wahrung der kirchlich-religiösen Voraussetzungen, wenn auch auf der Basis der noch zu schreibenden „christlichen" Dogmengeschichte. Haases Versuch ist gut gemeint, scheitert aber an der Unmöglichkeit, die Unterscheidung in historisch zulänglicher Weise durchzuführen. Denn kann die „kirchliche" Dogmengeschichte nicht nach den allgemeinen Grundsätzen der historischen Methode erhoben und dargestellt werden, so hört sie überhaupt auf, eine historische Disziplin zu sein. Wird sie aber rein historisch durchgeführt, so fehlt jede innere Berechtigung zu der von Haase vorgenommenen Unterscheidung. *O. S.*

***K. Six**, Das Apostoldekret.* Veröffentl. des bibl.-patrist. Seminars zu Innsbruck, 5. Innsbruck. 12. 166 S. — Six bemüht sich um den Nachweis der Geschichtlichkeit des Apostoldekrets. Es wurde von den Aposteln jenen Heidenchristen auferlegt, die in steter Berührung mit den Juden leben mußten. Durch Lukas, der das Dekret selbst richtig aufzeichnete, kam es in die Kirchen des Orients und Okzidents, für die es nicht bestimmt war. Der zweite Teil der Arbeit handelt von der Geltung des Apostoldekrets in den ersten vier Jahrhunderten. *O. S.*

***Ansgar Baumeister**, Die Ethik des Pastor Hermä.* Freiburger theologische Studien, Heft 9. Freiburg i. B., Herder. 12. 145 S. 3 Mk. — B. weist entschlossen und mit Recht auf den sündlosen Charakter des Lebens nach der Taufe hin und untersucht im zweiten Teil das Verhältnis des Glaubens zu den Werken, mit dem Ergebnis, daß Hermas eine einheitliche Anschauung vom Glauben und damit zugleich von der Ethik überhaupt besessen hat. Denn wenn auch Glaube und Werke nicht zusammenfallen, so ist doch der Glaube als Erkenntnis der christlichen Gebote und als Überzeugung, durch ihre Erfüllung den ewigen Lohn zu gewinnen, „Mutter der Werke". Die Untersuchung B.s ist historisch unvollständig. Weder die Beziehungen zum Urchristentum noch zu nichtchristlichen Religionen sind Gegenstand der Erörterung. Da der Verfasser jedoch einen die historische Ergänzung bringenden zweiten Band in Aussicht stellt, mag man sich zunächst eines jeden Urteils über den historischen Wert der Arbeit enthalten, auch kritische Fragezeichen

Digitized by Google

unterdrücken, zu denen man sich auf Grund der vorliegenden Darstellung veranlaßt sehen möchte. *O. S.*

J. Dahlmann, S. J., *Die Thomas-Legende.* Freiburg i. Br., Herder. 12. 174 S. 3 Mk. — Dahlmann meint mit Hilfe der indischen Archäologie feststellen zu können, daß der Apostel Thomas in der Tat als Missionar ca. 50 in den Nordwesten Indiens gekommen ist. Die Kirche von Edessa hat diese Missionsreise in literarischer und liturgischer Überlieferung bewahrt. Als Hauptbeweis figuriert die Übereinstimmung der politischen und kulturgeschichtlichen Angaben der Legende mit den Ergebnissen der indischen Altertumskunde! *O. S.*

H. Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten.* Leipzig, Quelle & Meyer. 12. Bd. I. 295 S. 10 Mk. — In lesbarer, sorgsamer, ein weitschichtiges Material selbständig erhebender und eine Fülle religionsgeschichtlicher Einzelheiten bietender Darstellung und auf ein kräftiges Lokalkolorit bedacht führt A. den ersten Band bis zur Auseinandersetzung mit der Gnosis (Kap. 5: Die Ausscheidung des Heidentums). Die vier vorangehenden Kapitel beschreiben die Gemeinde in Jerusalem, den Apostel Paulus, die heidenchristlichen Gemeinden, das Ende des Judenchristentums. 35 Exkurse entlasten die Darstellung von größeren Anmerkungen. Achelis verzichtet also auf die Gliederung in apostolisches und nachapostolisches Zeitalter, der dann das Kapitel über die altkatholische Kirche zu folgen hätte. Er will eine neue Einteilung gewinnen, „die aus dem Stoff herausgewachsen ist". Was in den allgemeinen Einleitungskapiteln über Judentum und religiöse Bewegung im Imperium vorgeführt wird, will A. erst erörtern, wo es für die Entwicklung des Christentums von Bedeutung wird. Das erscheint mir nicht durchschlagend. Den Verzicht aber auf die historisch unklare, letztlich dogmatisch bedingte Unterscheidung des „apostolischen" und „nachapostolischen" Zeitalters betrachte ich als einen Gewinn. Ich selbst verzichte ebenfalls seit längerem darauf. Nur will mich bedünken, daß A.s Ersatz das historische Bild nicht viel schärfer heraustreten läßt. Angemessener dürfte es wohl sein, die urchristliche (paulinische) Epoche — A. mißt offenbar den Antipaulinern noch zu große geschichtliche Bedeutung bei — von der frühkatholischen („nachapostolischen") zu scheiden. Dann wird m. E. die Umformung des Urchristentums in den Katholizismus deutlich, der formell im großen und ganzen die urchristlichen Probleme weiter führt und doch eine neue religiöse Erscheinung darstellt. Kap. 3 wird bei A. doch einem Längsschnitt ähnlich, in dem der große Einschnitt, den der

Digitized by Google

Katholizismus des ausgehenden ersten Jahrhunderts macht, nach Breite und Tiefe nicht ausreichend erkannt werden kann. *O. S.*

***Aimé Puech**, Les Apologistes Grecs du IIe siècle de notre ère.* Paris, Hachette & Cie. 12. 344 S. — Der Annahme, daß die griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts im wesentlichen heidnische Philosophen in leichter christlicher Gewandung gewesen seien, aber auch rein wissenschaftlich, ganz abgesehen von der Frage der Christlichkeit, kaum nennenswerte eigene Leistungen zu verzeichnen hätten, tritt Puech mit dem Satz entgegen, daß schon ihre rein geistige Leistung große Achtung beanspruchen kann. Vollends ihre Christlichkeit. Sie sind freilich nicht Pauliner, d. h. sie stellen andere Gesichtspunkte in den Vordergrund als Paulus. Aber sie haben doch ihre religiösen Gedanken aus der Tradition und Schrift, nicht aus der Philosophie. Ihr Denken ist ganz christlich. Es liegt ein Abgrund zwischen ihnen und denjenigen, die, wie Epiktet oder Mark Aurel, lediglich auf die individuelle Stimme der allgemeinen Vernunft hören. Puechs Arbeit enthält gute und richtige Beobachtungen, hebt auch historisch richtige Momente heraus, überschätzt aber sowohl die „Christlichkeit" der Apologeten wie die Stärke ihrer Anlehnung an die ältere Tradition. Die analytische und historische Kritik Puechs könnte recht wohl vertieft werden. Dann würden freilich die Linien disparater, als es in Puechs Arbeit der Fall ist. *O. S.*

Bibliothek der Kirchenväter. Kempten i. A., J. Kösel. I. *Augustinus.* (Vgl. ZfwTh. 54, III, 277 f.) II. *Dionysius Areopagita. Gregorius Thaumaturgus. Methodius von Olympus.* III *und* IV. *Irenaeus.* V. *Griechische Liturgien. Leben der Hl. Väter von Palladius. Leben der Hl. Melania von Gerontius.* VI. *Ausgewählte Schriften syrischer Dichter.* Jeder Band 3,50 Mk. — Die Bibliothek der Kirchenväter leistete schon in ihrer alten Ausgabe auch dem Kirchenhistoriker bequeme Dienste, wenn er schnell über die eine oder andere Schrift eine erste Orientierung gewinnen wollte. Freilich entsprach die Auswahl der Schriften, die Übersetzung der Texte und die Einführung in die Texte keineswegs wissenschaftlichen Ansprüchen. Sie zu befriedigen war auch nicht die Absicht des Herausgebers gewesen. Der Zweck der Erbauung stand ganz im Vordergrund. Die neue Ausgabe will offenbar den wissenschaftlichen Gesichtspunkt stärker betonen. Hoffentlich gelingt es, die Auswahl der Schriften so zu gestalten, daß sie ein charakteristisches Bild von den Persönlichkeiten vermittelt und zugleich Entwicklungslinien erkennen läßt. Durch den Gesamt-

Digitized by Google

titel ist allerdings der Auswahl eine feste Grenze gesetzt. So kann es sich eigentlich nur darum handeln, innerhalb dieser vom katholisch dogmatischen und erbaulichen Gesichtspunkt aus verständlichen, vom historischen Gedanken aus jedoch nicht zu rechtfertigenden Beschränkung das Möglichste zu leisten. Da die neuen Herausgeber selbst ein starkes Bewußtsein von der Unzulänglichkeit der alten Ausgabe haben, wird die neue Auflage gewiß einen Fortschritt über die alte hinaus bedeuten. Wie weit, kann heute noch nicht festgestellt werden. Doch lassen die vorliegenden Bände erfreuliche Erweiterungen erkennen. Auch die Schranken des Gesamttitels sind nicht ängstlich berücksichtigt. Davon überzeugt besonders der VI. Band, der ausgewählte Schriften syrischer Dichter enthält (sämtliche Gedichte des Cyrillonas, ausgewählte Gedichte des Chorepiskopus Baläus, ausgewählte Schriften des Isaak von Antiochien, ausgewählte Gedichte des Bischofs Jakob von Batnä in Sarug; alles übersetzt von Landersdorfer). Allerdings will auch dieser Band in erster Linie Zeugen der Kirchenlehre vorführen und den Leser erbauen, indem er den orthodoxen Glauben auch in syrischen Formen an ihm vorüberziehen läßt. Aber wenn Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug nicht nur beibehalten werden, sondern sogar ausführlicher als bisher zu Worte kommen, so hat man dem Titel „Kirchenväter" keine dogmatisch enge Auslegung gegeben. Der immer noch unter dem Motiv des „Zeugnisses" stehende Wunsch, das Leben der altsyrischen Kirche auf breiterer Bühne vorzuführen, hat doch den historischen Interessen Raum gewährt. Ausschließlich sich von ihnen leiten zu lassen, war nicht möglich. Dann hätte ein ganz neues Unternehmen mit neuem Titel geschaffen werden müssen. Das zu fordern hat der Kritiker kein Recht. Ihm steht es nur zu, die Absichten der Herausgeber zu kennzeichnen und zu prüfen, ob innerhalb der gegebenen Voraussetzungen Brauchbares geliefert ist oder Besseres als bisher. Tatsächlich hat nun das Unternehmen in der neuen Auflage trotz Wahrung des alten Charakters den historischen Fragen größeren Spielraum gewährt. Neue Funde sind, wo es angängig war, gewissenhaft berücksichtigt. Neben dem Hauptwerk des Irenäus gegen die Häresien, übersetzt von Klebbe, erscheint jetzt auch der kürzlich entdeckte „Erweis der apostolischen Verkündigung", übersetzt von Simon Weber. Der II. Band der Gesamtausgabe — warum ist auf dem Titelblatt keine Nummer vermerkt? Auch dem ersten Irenäusband fehlt die fortlaufende Nummer; offenbar handelt es sich um den III. Band in der Reihenfolge des Erscheinens — enthält die

Digitized by Google

Schrift des Pseudodionys über die himmlische und kirchliche Hierarchie, übersetzt von Stiglmayr; von den Schriften Gregors des Wundertäters die Lobrede auf Origenes, die Glaubenserklärung und die epistula canonica, übersetzt von H. Bourier; endlich das Gastmahl des Methodius von Olympus, übersetzt von L. Fendt. Hätte nicht mehr geboten werden können? Etwa mit Bonwetschs Hilfe? Das Gastmahl allein gibt doch nur eine unzureichende Charakteristik von Methodius. Im V. Band sind wertvolle Schriften der „Bibliothek" neu einverleibt, die sog. Historia Lausiaca („Leben der heiligen Väter") des Palladius von Helenopolis in Bithynien und die neuerdings erst bekannt gewordene Vita der heiligen Melania von Gerontius, beide von St. Krottenthaler erstmalig ins Deutsche übersetzt. Mehr als die Hälfte des Bandes nehmen Liturgien in Anspruch: das achte Buch der apostolischen Konstitutionen, die griechische Jakobsliturgie, ägyptische Liturgien (des liturgischen Papyrus und der sog. ägyptischen KO), das Euchologium des Bischofs Serapion von Thmuis, die griechische Markusliturgie, die Chrysostomusliturgie, die Basiliusliturgie, die Liturgie der vorgeheiligten Elemente (nach der Ausgabe bei Brightman, S. 345 bis 352). Die Übersetzungen stammen von Rem. Storf, die Einleitungen von Th. Schermann. *O. S.*

A. d'Alès, *Tertullien et Calliste.* RHE. 12, I. u. II. — Eine Untersuchung über Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia, mit dem Ergebnis, daß in der ersten Schrift die Rekonziliation noch ihren wesentlich kirchlichen Charakter gemäß der den Aposteln verliehenen Schlüsselgewalt besitzt, in der Schrift de pudicitia aber die montanistische Neuerung Tertullians vorgetragen wird: die Trilogie der unvergebbaren Sünden und die Leugnung einer dem kirchlichen Amt eignenden Schlüsselgewalt. Das erklärt der Verfasser für spezifisch montanistische Neuerungen, die nicht als Reminiszenzen an die katholische Unterweisung gelten dürfen. *O. S.*

A. Puech, *Les origines du Priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien.* BaL. 12, Nr. 2 u. 3. — Einen nicht spanischen Ursprung des Priszillianismus nachzuweisen hält Puech für unmöglich. Die Orthodoxie Priszillians steht auf schwachen Füßen. Er neigt zu einem metaphysischen Dualismus. Wir können jedoch keine historische Berührung mit der Häresie eines Basilides oder Mani sicher nachweisen. Früher oder später wäre er aber doch — man denke an seine Lehre über die Inspiration, an seine Verteidigung der Apokryphen und anderes mehr — einer Verurteilung verfallen. *O. S.*

Digitized by Google

***H. v. Schubert**, Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs.* Historische Bibliothek Bd. 26. München u. Berlin, R. Oldenbourg. 12. 199 S. 6 Mk. — Hans v. Schuberts außerordentlich umsichtige, ganz aus den Quellen gearbeitete, peinlich genau die Quellen befragende, das Hypothetische nie verschleiernde und die großen Linien fest im Auge behaltende Untersuchung wird noch lange die Forschung beschäftigen. Der Verfasser legt in extenso dar, was er vor Jahren in einem kurzen Vortrag angedeutet hatte. Nur der Umstand, daß Stutz in der Internationalen Wochenschrift diesen Vortrag zum Gegenstand einer eingehenden Polemik gemacht hatte, hat den Verfasser genötigt, der Untersuchung hier und da den Charakter einer speziellen Auseinandersetzung mit Stutz zu geben. Sie drückt aber der Darstellung nicht das Gepräge auf, und die Verdienste des Gegners auch um die Förderung der eigenen Erkenntnis werden ungeschmälert dem Leser vorgeführt. Wenn der Eindruck sich verbreitet hat, als handle es sich um einen planvollen Angriff auf die These Stutz' von der germanischen Eigenkirche, so darf man v. Schubert dafür nicht verantwortlich machen. Und wenn ihm der Satz zugeschoben ist, er habe das Eigenkirchenwesen aus dem Arianismus ableiten wollen, so trägt er auch dafür nicht die Verantwortung. Er konstatiert mit Stutz den gemein germanischen Charakter des Eigenkirchenwesens, wirft aber die berechtigte Frage auf, ob das Eigenkirchenwesen des katholischen Frankenreiches in Anlehnung an die germanische Rechtsanschauung allmählich als eine fränkisch-katholische Bildung entstanden sei, oder ob es durch einen geschichtlichen Kausalnexus mit dem Eigenkirchenrecht der arianischen Germanen verbunden sei. Das Letzte glaubt v. Schubert bejahen zu dürfen. Der Hauptteil der Untersuchung ist dem Landeskirchentum gewidmet. Auch hier ist v. Schubert mit Stutz der Überzeugung, daß das Landeskirchentum germanische Züge trägt. Aber während Stutz diesen Rechtstrieb spät hervorbrechen läßt, glaubt v. Schubert, daß Chlodwig, zum Christentum übergetreten, sofort die Königsherrschaft über die Kirche begründete. Der Umstand, daß bei den arianischen Westgoten und Burgundern schon eine zweckmäßige Lösung der Frage in christlichem Gewande vorlag, werde nicht ohne Einfluß auf Chlodwigs Entschluß und die Art der Durchführung gewesen sein. So meint er im Arianismus die Brücke erkennen zu dürfen, auf der der Germanismus in die katholische fränkische Kirche eingedrungen ist. Zugleich aber stellt er fest, daß die Geschichte des Germanismus im Kirchenrecht nicht nur von unten her, von der Grundherrschaft, vom

Digitized by Google

Eigenkirchenrecht aus zu entwickeln ist, sondern auch von oben her, von der Königsherrschaft, vom „Staatskirchenrecht“ aus. Die Periode des „germanischen Kirchenrechts“ beginnt nicht erst mit den Karolingern, sondern mit dem salfränkischen Chlodwig, ja, mit den arianischen Reichen der Völkerwanderung. Der Arianismus wird zu einem wichtigen Glied der Entwicklung. Er stellt die „akute Germanisierung“ dar; ihr ist die chronische der abendländischen Gesamtkirche gefolgt, aber historisch beeinflußt durch die vorangehende akute. Daß man über das Hypothetische nicht ganz hinwegkomme, leugnet v. Schubert nicht. Daran ist die Dürftigkeit mancher Quellen schuld. Aber auch, was hypothetisch ist, behält in v. Schuberts Darstellung den Charakter des historisch Wahrscheinlichen oder Möglichen. Hoffentlich gibt v. Schuberts Untersuchung den Anlaß zu unbefangenen erneuten Prüfungen des Materials. Nur so wird die jetzt zu einer Kontroverse Stutz—v. Schubert gewordene Frage des Germanismus im Kirchenrecht wissenschaftlicher Klärung entgegengeführt werden. Stutz lehnt nämlich v. Schuberts Ergebnisse ab. Andere erblicken in ihnen eine sehr wertvolle Bereicherung und Vertiefung unseres historischen Wissens. *O. S.*

Paul Sprockhoff, *Althochdeutsche Katechetik.* IDiss. Berlin. 12. 86 S. — In „literarhistorisch-stilistischen Studien“ äußert sich der Verfasser über die althochdeutsche Katechetik. Die mit ihr verbundenen institutionellen und dogmengeschichtlichen Fragen sind nicht Gegenstand der Untersuchung. Die Hauptmasse der minutiösen, den Stoff nach dem Gesichtspunkt einer dogmatischen (Pater noster und Credo) und moralischen (Beichte) Katechese gliedernden Untersuchungen gehört den Beichten. Der Nachweis der genetischen Beziehungen und der Familien bleibt naturgemäß lückenhaft. Um weiter zu kommen, bedarf es noch gründlicher archivalischer Nachforschungen. In einer Tabelle (S. 75) gibt der Verfasser eine Übersicht über die Beziehungen der einzelnen Beichten zueinander. Den Schluß bilden Reimbeichten und Sündenklagen. *O. S.*

Ziesché, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne.* Wien, Selbstverlag. 11. 80 S. — Der Verfasser begnügt sich mit einem exzerpierenden, auf historische Verarbeitung verzichtenden Referat, dem Wilhelms Schriften über die Sakramente und die Buße zugrunde gelegt sind. Die innere Wirksamkeit Gottes begleitet die äußere Handlung der Kirche. Das Sakrament der Buße ist gleichsam eine notwendige gesellschaftliche Ausgestaltung der individuellen, rein innerlichen Buße, die als contritio den Sünder rechtfertigt, aber nicht von der verordneten Beichte dispensiert. *O. S.*

Digitized by Google

F. J. Bendel, *Vita sancti Burkardi.* Paderborn, F. Schöningh. 12. XXII u. 58 S. — Bendel gibt aufs neue die jüngere Vita des ersten Würzburger Bischofs, des hl. Burkard, heraus. Sein Spürsinn entdeckte die verschollene Handschrift, von der 1726 die Abschrift für die Bollandisten genommen war und die man bisher vergeblich gesucht hatte, in der Würzburger Universitätsbibliothek. Die Handschrift, auf Papier geschrieben, entstammt der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Mit Hilfe der neuen Handschrift und mit den schon bekannten, vornehmlich der bisher offenbar unbenutzt gebliebenen in der Bodleiana zu Oxford ist der neue Text hergestellt. Die Oxforder Handschrift wurde zugrunde gelegt. Daß B. die Ausgabe in den Acta Sanctorum und Monumenta Germaniae überholt hat, dürfte ihm zugestanden werden. *O. S.*

W. Oehl, *Deutsche Mystiker.* Bd. II: Mechtild von Magdeburg, in Auswahl übersetzt. Kempten i. A., J. Kösel. 11. 222 S. 1 Mk. — Oehl will keine völlige „Übersetzung" ins Neuhochdeutsche geben. Er „war bestrebt, die Eigenart der altdeutschen Sprachform so viel als möglich zu bewahren und nur das Unverständliche, das Notwendige umzuformen, damit dem Einfühlen, dem Sich-Vertiefen keine unübersteiglichen Hindernisse entgegenstehen. Sonst aber verlangt diese Auswahl schon ein bißchen Mitarbeit vom Leser". Sollte die Ausgabe weiteren Kreisen verständlich sein und doch kräftigen Eindruck von den Farben des Originals vermitteln, so war dieser auch schon von anderen betretene Weg unvermeidlich. S. ZfwTh. 54, 282. *O. S.*

Alexander Eckstein, *Zur Finanzlage Felix V. und des Basler Konzils.* Berlin, Trowitzsch. 12. 97 S. 3,80 Mk. — An der Hand des gesamten gedruckten Materials und des noch ungedruckten 19. Buchs der Monumenta des Johann von Segovia zeigt Eckstein in instruktiver Weise, wie die immer größer werdende finanzielle Kalamität des Basler Reformkonzils wesentlich dazu beitrug, das Ansehen des Konzils zu untergraben, die beschlossenen kirchlichen Reformen unwirksam zu machen und so gleichsam die Konzilsväter selbst das um der Reformdekrete willen entstandene Schisma faktisch mißbilligen zu lassen. Annaten und Reservationen werden wieder eingeführt, und schließlich ging die Sorge für die kirchliche Reform unter in den Bemühungen um Abwendung des nahenden finanziellen Bankerotts. *O. S.*

Ödön Fizély, *Wessel Gansfort.* Léva, Nyitrai & Co. 11. 87 S. — Diese Göttinger Dissertation will Wessel als Katholiken verstehen lehren. Das ist erfreulich. Größeren Dank aber

Digitized by Google

würde man dem Verfasser schulden, wenn er eine schärfere historische Verarbeitung der Schriften Wessels geboten hätte. Denn mit den Bezeichnungen: Mystik, Biblizismus, Scholastik ist nicht allzu viel anzufangen. Insbesondere an der Darstellung der Rechtfertigungslehre Wessels merkt man, daß der Verfasser noch kein scharfes historisches Bild von der dogmengeschichtlichen Bewegung des Mittelalters gewonnen hat. So hat er auch Wessel keine historisch scharf umrissenen Konturen zu geben vermocht. Von einer Erstlingsarbeit wird man aber wohl nicht eine wirklich selbständige Beherrschung der Quellen und der Literatur fordern dürfen. Wenn sie nur einigermaßen sicher auftritt und nicht in Sackgassen sich locken läßt. *O. S.*

2. Systematische Theologie.

H. Mandel, *System der Ethik als Grundlegung der Religion.* 1. Hälfte: Ethische Typenlehre. 2. Hälfte: System der Sittlichkeit. [I, 2 von: „Die Erkenntnis des Übersinnlichen."] Leipzig, Deichert. 12. 298 u. 446 S. 5,80 u. 8,60 Mk. — M. beantwortet hier die Grundfrage seines groß angelegten Werkes: Wie kommen wir zu religiösen Aussagen über das Übersinnliche? Nur vom Sittlichen aus ist der Zugang zum Übersinnlichen erschlossen, nicht von der Metaphysik oder Offenbarungstheologie aus. Der 1. Teil gibt eine kritische Überschau über sämtliche ethische Theorien. Er unterscheidet die teleologische Ethik, die die Eigenart des Sittlichen darin findet, daß es einem bestimmten Endzweck (dem eignen Glück, dem größtmöglichen Glück vieler, der Bildung der Persönlichkeit, der Menschheit, dem Gottesreich) dient. M. findet, es gebe nicht einen einzigen Endzweck. Darum lehnt er die teleologische Ethik ab und vertritt eine normative Ethik. Die ethischen Normen aber will M. nicht apriorisch gewinnen, sondern die Empirie soll uns die Normen geben. Dies führt Teil 2 aus. Unser geistiges Wesen soll uns zur Beherrschung der Sinnlichkeit verpflichten, die uns umgebende Wirklichkeit der Mitmenschen zur Achtung, Hilfeleistung, Aufrichtigkeit, zur rechten Ordnung der Eigentums- und Geschlechtsverhältnisse. Da aber der Wille von sich aus zu schwach ist, um die Normen zu erfüllen und auch durch die staatliche Reaktion gegen Übertretungen nicht innerlich erneuert werden kann, so zeigt sich hier die Leistungskraft der Religion, und zwar des Christentums. Dies fordert völlige Hingabe an Gott und zeigt diese neue Gesinnung in der Person Jesu als Wirklichkeit und erneuernde Kraft. So entspringt allein aus der Religion die von der Sittlichkeit geforderte Gesinnung.

Digitized by Google

Ferner vertieft die Religion die Sittlichkeit, indem sie in der Gesinnung der Herzensreinheit, der Demut, Geduld, Feindesliebe eine neue Sittlichkeit erschließt. — M. ist ein energischer systematischer Denker, groß im Gruppieren, Einteilen und Systematisieren. Sein Buch leistet eine energische Denkarbeit.

We.

R. Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion.* 3. Aufl. Leipzig, Veit. 12. 422 S. 9 Mk.

K. Bornhausen, *Der religiöse Wahrheitsbegriff in der Philosophie Euckens.* Göttingen, Ruprecht. 10. 70 S. 1,60 Mk.

K. Kesseler, *Euckens Bedeutung für das moderne Christentum.* Bunzlau, Kreuschmer. 12. 66 S. 1,50 Mk.

Die 3. Aufl. des religions-philosophischen Hauptwerks von Eucken hat an Anschaulichkeit gewonnen. Die Anlage ist dieselbe geblieben. Er arbeitet zuerst eine „universale Religion" heraus. Hier zeigt er: alle Lebensgebiete bedürfen des tragenden Untergrundes der Religion. Aber der Blick in die geschichtlichen Religionen zeigt ihm, daß die Religion erst als Erlösungsreligion alle Widerstände überwinden kann. Die Schrift schließt mit dem Eingehen auf die Fragen, was im Christentum bleibend, was vergänglich ist. — In Bornhausens Schrift stößt der Marburger Neukantianismus mit E. polemisch zusammen. B. hält fälschlich die E.sche Begründung der Wahrheit der Religion für eine Konstruktion des freischwebenden Verstandes (S. 19, 43). Er tritt für eine Philosophie ein, jenseits deren Grenzen die Religion ihre eigentliche Lebensmacht erschließt. Aber er wird E. nicht gerecht. Denn E.s Philosophie geht vielmehr von der erfahrenen Religion aus und sucht ihre Leistung für das gesamte geistige Leben zu würdigen. (Vgl. ThR. 12 S. 25 ff.) — Dagegen zeigt Kesseler, wie E. uns aus den Schwierigkeiten helfen kann, in die uns Naturalismus, Historismus, Individualismus und die Skepsis gegen die Metaphysik gebracht haben. *We.*

Raoul Richter, *Religionsphilosophie.* Leipzig, Wiegandt. 12. 178 S. 3 Mk. — R. breitet nicht den Reichtum religiösen Materials historisch oder psychologisch aus, sondern will die normative Religion ermitteln. Er stellt zuerst negativ fest: Religion ist nicht eine besondere Art der Erkenntnis, denn die metaphysische Erkenntnis des Weltalls sei vielmehr Philosophie. Eine Erkenntnis durch äußere oder innere Offenbarung oder mystische Erfahrung könne es nicht geben, ebensowenig erschließen Wünsche und Postulate das Übersinnliche, auch nicht die künstlerische Phantasie. Positiv findet R.: Religion ist emotionales Verhalten zu den letzten Weltzusammenhängen, ein sich

Digitized by Google

ins Transzendente fortsetzendes ethisches Verhalten. Welches aber die Weltzusammenhänge sind, hat die philosophische Metaphysik festzusetzen. Folglich ist der Inhalt der Religion vom Inhalt der Metaphysik abhängig. R. entwickelt eine spiritualistische, teleologisch-evolutionische, pantheistische Metaphysik, die aber bloß als „Vermutung" auftritt. Gott ist ihm die Einheit des Alls, ein ringender, sich entwickelnder Gott, dem wegen des Weltübels weder Allgüte noch Allweisheit noch Allmacht zukommt. *We.*

***Schleiermacher**, Grundriß der philosophischen Ethik.* Hsg. von Fr. M. Schiele. (Philos. Bibl. 85). Leipzig, F. Meiner. 11. 219 S. 2,80 Mk. — Diese Ausgabe ist ein durch einige Umstellungen verbesserter Abdruck der 1841 von Twesten besorgten Ausgabe der philosophischen Ethik Schl.s. Die beiden Manuskripte Schl.s von 1812 und 1816 werden abgedruckt. Die Ausgabe zeichnet sich dadurch aus, daß sie eine zur Einführung geeignete Übersicht über Schl.s System gibt. *We.*

***August Pfannkuche**, Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden.* (Aus Natur u. Geisteswelt Bd. 141.) 2. Aufl. Leipzig, Teubner. 12. 132 S. 1 Mk. — P. zeigt geschichtlich, wie Religion und Naturerkennen im Anfang menschlicher Kultur ungeschieden waren, wie die Trennung beider Gebiete allmählich sich durchsetzt. Die griechische Philosophie, das Alte und Neue Testament, die Vereinigung beider Mächte in der mittelalterlichen Kirchenlehre, ihr Auseinanderstreben seit der Renaissancezeit wird geschildert. Die Lösung findet P. in einem schiedlich-friedlichen Nebeneinanderbestehen beider Mächte. Das Buch ist nicht immer nach primären Quellen gearbeitet, schildert aber in edler Popularität das weltgeschichtliche Ringen von Religion und Naturwissenschaft. *We.*

***E. von Cyon**, Gott und Wissenschaft.* Bd. 1: Psychologie der großen Naturforscher. Leipzig, Veit. 12. 154 S. 3 Mk. — Die Schrift ist gut gemeint. Sie will zeigen, daß zwischen Naturwissenschaft und Gottesglaube kein Gegensatz ist. Aber sie geht nicht in die Tiefe. In maßloser Weise wird Haeckel bekämpft. „Die wilden Exzesse der russischen Revolution in den Jahren 1905—06 sind größtenteils ein Werk des Haeckelismus" (S. 102). Nicht bloß der Darwinismus und Lamarckismus werden abgelehnt, sondern jede Deszendenztheorie, „nach der das Menschengeschlecht von kriechenden Würmern, stinkenden Insekten und Protozoen abstammt" (S. 13). C. zeigt, daß die größten Naturforscher gottesgläubig waren. Eine eingehendere Analyse der Art ihrer Frömmigkeit wäre wertvoller gewesen. *We.*

Digitized by Google

Luise Hartmann-Rücklos, *Gott und das gesetzmäßige Geschehen.* Berlin-Schöneberg, Protest. Schriftenvertrieb. 12. 54 S. 60 Pf. — Die Verfasserin identifiziert das Wirken Gottes und das Funktionieren der Weltgesetze. Sie sieht aber nicht, daß das gesetzmäßige Geschehen dann auch auf das Innenleben ausgedehnt werden muß. Hier spricht sie vielmehr von einer „Selbstbeschränkung Gottes" zugunsten der menschlichen Freiheit. Die Menschen sollen durch sittliches Handeln die Härten und Ungerechtigkeiten wieder gut machen, die die Weltgesetze für viele mit sich bringen. *We.*

Albert Hauck, *Die Trennung von Kirche und Staat.* Leipzig, Hinrichs. 12. 29 S. 60 Pf. — Die Trennung wird kommen. Sie ist unvermeidlich, weil das Christentum nicht mehr wie früher eine alle Volksgenossen verbindende Überzeugung ist. Durch Stärkung des Faktoren des selbständigen Gemeindelebens bereiten wir uns am besten auf die Trennung vor. *We.*

W. Nithack-Stahn, *Goethes Religion.* Vortrag. Lissa i. P., Eulitz. 12. 28 S. 60 Pf. — Eine kurze, klare Übersicht über die religiöse Entwicklung Goethes. *We.*

A. Kind, *Der gemeinsame Glaubensgrund in der evangelischen Christenheit.* Heidelberg, Ev. Verlag. 12. 20 S. 30 Pf. — Kind legt positiv dar, daß im Glauben an den persönlichen Gott, an Christus den Herrn, an das Reich Gottes und an das ewige Leben ein gemeinsamer Besitz da ist. Er hofft, daß vielen dies Gemeinsame das Wesentliche sei. *We.*

H. v. Soden, *Die Bedeutung der Apostolikumsfrage für unsere Landeskirche.* Berlin-Schöneberg, Prot. Schriftenvertrieb. 12. 31 S. 50 Pf. — Das Wesen des Glaubens ist persönliches Erleben Gottes, durch Jesus vermittelt, die einzelnen Sätze des Apostolikums theologische Folgerungen, von deren Ablehnung der evangelische Glaube nicht berührt wird. Ein ergreifender Appell an die Gewissen unverntünftig Streitender. *We.*

Otto Werner, *Kraft und Stoff, Bewußtsein und Leben.* 2. Aufl. Gotha, Perthes. 12. 131 S. 2,50 Mk.

Derselbe, *Zur Lösung der Welträtsel.* Gotha, Perthes. 12. 94 S. 2 Mk.

Es ist ein Mann von eisernem Fleiß und durchdringendem Urteil, der hier mit uns redet. Seine Schriften sind schon um der schonungslosen Wahrheitsliebe, mit der sie durchtränkt sind, und der eigenartigen Beweisführung willen äußerst lesenswert. Das Wichtigste, was sie bieten, ist wohl der Versuch, die jetzt in der Naturwissenschaft allgemein anerkannte Ätherhypothese zu Falle zu bringen, aber daneben noch vieles Eigenartige und

Digitized by Google

Beachtenswerte. Auf ihrer Grundlage würde allein der naturwissenschaftliche Unterricht in den Schulen eine vollständige Umwälzung erfahren. *G.*

Walther Glawe, *Sebastian Francks Unkirchliches Christentum.* Leipzig, Dörffling & Franke. 12. 48 S. 80 Pf. — Der innerste Kern der Schrift Glawes scheint die Absicht zu sein, die Stellung der Reformatoren zur Schrift gegen die spiritualistischen Anfeindungen Francks zu rechtfertigen. Daneben sucht er auch dessen religiöse Eigentümlichkeiten zu erfassen. Es ist lehrreich, zu beobachten, daß er auf diesem Wege dazu gelangt, dem Dogma der Kirche gegenüber eine Stellung einzunehmen, die derjenigen Francks zur Schrift ähnlich ist. *G.*

F. A. Meißner, *Staat und Religion im Lichte der modernen Ethik.* Berlin, Blaustein. O. J. 79 S. 2 Mk. — Die Schrift geht von dem Grundsatze aus, daß Ordnung die Grundlage des Staatslebens ist. Innere Ordnung ist aber nur da vorhanden, wo das sittliche Leben den ihm zukommenden Einfluß hat. Also ist die Förderung der Sittlichkeit die Hauptaufgabe der Staaten. Diese Aufgabe können letztere teilweise in der Pflege der Religion erfüllen, doch darf dies nicht so geschehen, daß sie zur Staatsreligion wird, sondern diese muß sich jedenfalls als höchste Wissenschaft selbst treu bleiben. So allein steigert sie den Wert der Rasse (?) und veredelt die Nation. Die Moral erscheint dem Verfasser als etwas von der Natur Gewolltes, das moralische Gesetz als die Vorschrift der zweckmäßigsten Kraftverwendung, und diese Moral wünscht er der „toten" Moral der heutigen Kirchen entgegengestellt zu sehen. *G.*

O. Zimmermann, *Ohne Grenzen und Enden, Gedanken über den unendlichen Gott.* 2. u. 3. Aufl. Freiburg i. Br., Herder. 12. 208 S. 2 Mk. — Der Verfasser sucht unter ausdrücklicher Preisgabe des ontologischen Beweises den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes festzuhalten, indem er ihn gegen die kritischen Einwände Kants verteidigt. Doch kommt er gegen die Beweisführung Kants nicht auf. Immerhin ist seine Kampfesführung gegen die monistischen Fassungen und Entleerungen der Idee des Unendlichen eine recht glückliche zu nennen. *G.*

Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus.* Leipzig, Hinrichs. 12. II, 1. 500 S. 12 Mk. — Dem 1908 erschienenen ersten Band seines umfassenden Werkes hat O. Ritschl nun diesen zweiten folgen lassen. Der dort gewählte, hier weggelassene Untertitel „Grundlagen und Grundzüge der theologischen Gedanken- und Lehrbildung in den protestantischen Kirchen" erinnert unwillkürlich an den Titel des Buches von

Digitized by Google

H. St. Chamberlain „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts". In der Tat ist auch nach Anlage und Form eine gewisse Ähnlichkeit zwischen beiden Werken vorhanden. Was Chamberlain auf dem Gebiete der allgemeinen Kultur- und Geistesgeschichte ins Werk gesetzt hat, das vollführt O. Ritschl auf dem kleineren Bereiche der protestantisch-kirchlichen Ideenwelt. Nur darf man das Wort „Grundlagen" nicht pressen. Wir haben es hier mehr mit Höhenschichten als mit Flächenverhältnissen zu tun. Ritschl führt uns mit viel Sachkunde und Verständnis durch die verschiedenen Stockwerke der protestantischen Gedankenbildung. Jedem, der das Haus des Protestantismus, in dem er wohnt, wirklich kennen will, ist seine Führung unentbehrlich. Eine Frage sei herausgegriffen, an der sich am besten zeigen läßt, wie sich Gegenwart und Vergangenheit aufs innigste berühren. Das ist die Frage nach dem objektiven Rückhalt, der in den verschiedenen Glaubensdarstellungen die subjektive Heilsgewißheit findet. Luther hat in großartiger Unbefangenheit der fides salvifica eine fides historica zum Rückhalt gegeben, die sich bei den Nachfolgern zur strengen Inspirationslehre verhärtet hat. Albrecht Ritschl setzte die Lehre von der christlichen Gemeinde an die Stelle, die nach ihm erste Inhaberin aller Heilsgüter ist. Diese Grundlage ist aber nicht für alle Zwecke der theologischen Arbeit, genannt sei nur die notwendige Aufgabe der Apologetik, ausreichend. Es wird die Aufgabe der Theologie des 20. Jahrhunderts sein, bestimmter herauszuarbeiten, in welchen Geistes- und Lebensgründen der seligmachende Glaube seine Rechtfertigung vor dem denkenden Verstand zu suchen hat.

Der zweite Band des Werkes rechtfertigt alle Erwartungen, die man sich von ihm nach dem ersten machen durfte. Insbesondere ist die Darlegung des inneren Entwicklungsganges Luthers und die Darstellung seiner Theologie mustergültig. *G.*

***Rudolf Sohm**, Wesen und Ursprung des Katholizismus.* Leipzig, Teubner. 12. XXXIII u. 68 S. 2,40 Mk. — Im Unterschiede von Harnack hält Sohm die Entstehung der katholischen Kirche nicht in erster Linie für das Ergebnis des Einstürmens hellenistischer Vorstellungen in die christliche Gedankenwelt, sondern er sieht den Ansatz zu dieser Bildung bereits im Urchristentum gegeben. Das der katholischen Kirche ihr hervorragendes Gepräge gebende Kirchenrecht war der Anlage nach bereits gegeben, als die Urgemeinde ihren charismatischen Charakter aufgab. Das beachtenswerte ceterum censeo Sohms lautet: Heraus mit der Juristerei aus dem inneren kirchlichen Leben und dem ganzen religiösen Denken! *G.*

Digitized by Google

***P. W. Schmidt**, Der Ursprung der Gottesidee. 1. Historischer Teil.* Münster i. W., Aschendorf. 12. 510 S. 12 Mk. — Das einzige Zugeständnis, das der Verfasser der von ihm mit aller Schärfe und dem ganzen gelehrten und kritischen Rüstzeug, das die Arbeit auf diesem in seiner Schwierigkeit so vielfach verkannten Schaffensgebiet erfordert, bekämpften Animismustheorie zu machen scheint, ist die Wahl des Titels. Äußerst lehrreich ist die Abrechnung, die er mit der bisherigen Arbeit der evangelischen Theologen auf dem Gebiet der vergleichenden Religionsforschung abhält. Diese ist gegenüber der Position, die Schmidt selbst zwecks Wahrung berechtigter religiöser und christlicher Interessen festhält, im offensichtlichen Nachteil. Es wird für sie großer Anstrengung bedürfen, um diesen auszugleichen. Bei dem Eifer, der sie auf allen Arbeitsgebieten beseelt, wird dies wohl auch in absehbarer Zeit gelingen. Doch wird sie nicht umhin können, vorher bei P. Schmidt S.V.D. in die Schule zu gehen, zum mindesten sich ernstlich mit ihm auseinanderzusetzen. Übrigens hat es in Deutschland auch vor Schmidt auf evangelischer Seite nicht ganz an Bemühungen gefehlt, sich von dem übermächtigen Einfluß der Animismustheorie freizumachen und die geschichtlichen Tatbestände des religiösen Lebens nach anderen Gesichtspunkten zu ordnen. Auch ist die an sich wertvolle Anregung Schmidts, den religionswissenschaftlichen Zeugnissen der Missionare mehr Beachtung zu schenken, nicht ganz neu. Einen schwachen Versuch, den Anforderungen dieser beiden Gesichtspunkte gerecht zu werden, bietet meine bereits 1907 erschienene Abhandlung über Vernunft und Gottesgedanken. Eine gewisse Empfindlichkeit tut sich bei dem Verfasser kund, wenn er auf Urteile, die von anderer Seite über die katholische Kirche gefällt sind, zu reden kommt. Gelegentlich einer abfälligen Bemerkung Tylors äußert er S. 58, daß diesem hier die ruhige, selbstbewußte Sicherheit des Mannes der Wissenschaft abzugehen beginne. Es ist nicht einzusehen, warum nicht gerade dieses Urteil Tylors jeder ruhig denkende evangelische Christ unterschreiben könnte. *G.*

***G. Fraedrich**, Über monistische Ethik, eine Abwehr.* Marburg a. L., Verl. d. Christl. Welt. 12. 55 S. 80 Pf. — Die auf gründlichen Studien beruhende Arbeit, der der Verfasser selbst den Charakter einer Gelegenheitsschrift zuweist, entbehrt nicht eines starken rhetorischen Einschlags, der den Verf. verleitet, sich gelegentlich auch in der Wahl seiner Mittel zu vergreifen. *G.*

***Sören Kierkegaard**, Einübung im Christentum, übers. von H. Gottsched.* Jena, Diederichs. 12. 243 S. 3,50 Mk. — Die

Digitized by Google

Diederichssche Verlagshandlung hat sich dankenswerterweise die Aufgabe gestellt, die Schriften Kierkegaards neu herauszugeben. Neben dem genannten Übersetzer beteiligt sich Christoph Schrempf an dem verdienstlichen Werk der Herausgabe. Es sollen im ganzen 12 Bände herauskommen. Die Vorzüge der Schreibweise Kierkegaards sind bekannt. Es ist nicht nötig, darüber viele Worte zu machen. In der vorliegenden Schrift hat er es sich zur Aufgabe gesetzt, den Leser so vor die Erscheinung Jesu zu stellen, daß er unbedingt gefesselt wird. Um dieses Ziel zu erreichen, benutzt er jedes Mittel, das ihm brauchbar erscheint, selbst das gemachter Umständlichkeit. Das Wagnis gelingt ihm, der Erfolg ist gänzlich auf seiner Seite. *G.*

Sören Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, *übers. von* ***Christoph Schrempf.*** Jena, Diederichs. 12. 174 S. 3 Mk. — Kierkegaard faßt die Fragen des religiösen Lebens mit einem Ernst und einer Entschiedenheit an, die, wenigstens für unsere heutige Zeit, beispiellos dastehen. Wenn daher zu hoffen sein dürfte, daß er zu einer Auferstehung unter uns käme, so dürfte das als ein gutes Zeichen dafür angesehen werden, daß jene Eigenschaften an Einfluß zunähmen. Das wäre ein Segen. Denn sobald den religiösen Fragen die gebührende Achtung entgegengebracht wird, ist die Hauptentscheidung für sie bereits getroffen. Deshalb sind gerade diesem Bändchen recht viele und lernbegierige Leser zu wünschen, weil in keiner Sache die Unwissenheit heute größer ist, als in bezug auf die Stellung von Sünde und Schuld im Seelenleben des Menschen. *G.*

Karl Sell, *„Positive“ und „Moderne“. Ein theologischer Vorschlag zu praktischer Verträglichkeit im landeskirchlichen Protestantismus Deutschlands und Preußens.* Leipzig, Quelle & Meyer. 12. 120 S. 2 Mk. — Sells durch den Fall Jatho veranlaßte Schrift möchte dazu beitragen, daß ein praktischer modus vivendi in der Landeskirche zwischen „Positiven“ und „Modernen“ geschaffen werde. Das ist möglich, wenn die Landeskirche sich darauf besinnt, daß sie nicht Kirche im neutestamentlich-evangelischen Sinne ist — das ist nur die gottesdienstliche Gemeinde —, sondern daß sie nur den Zweck hat, daß die sog. evangelische Christenheit des Landes zu einem wirklichen Gottesdienst kommt, der fühlbar mit Gott verbindet. Dafür aber — und das ist die nun eigentlich grundlegende Voraussetzung, die Sell in außerordentlich feinsinnigen, verständnisvollen und tiefgrabenden Ausführungen zur Anerkennung zu bringen sucht — sind nicht die theologischen Voraussetzungen ausschlaggebend, von denen einer herkommt, sondern die tatsächliche

Digitized by Google

Hilfe, die einer leistet, mit Gott unmittelbar in Berührung zu kommen. Denn Religion ist ja nicht die für uns weithin durch das moderne Denken zerstörte alte einheitliche Weltanschauung, sondern Religion, und zwar der alten gleichwertige christliche Religion, ist unmittelbare Ergriffenheit des Gemütes von Gott und Verbundenheit mit ihm. Daher kann und muß denn auch von der Landeskirche gefordert werden, daß sie die beiden Theologien in sich vertrage: die „Theologie der Tatsachen", die — wesentlich auf dem Standpunkt der antiken Erkenntnistheorie — noch meint, mittelst der Begriffe die Dinge selber adäquat erfassen und ebenso aus denknotwendigen Begriffen auf Wirklichkeiten schließen zu können, und die „Theologie des Bewußtseins", die grundlegend auf der Kantischen Erkenntnistheorie fußt und darum nicht von einem Datum objektiven Geschehens, sondern nur von einem subjektiven Datum menschlich-geistigen Bewußtseins ausgehen und von hier aus ihre Anschauung aufbauen kann. — Ich wüßte nicht, wie man gründlicher, sachlicher — und praktischer von diesen Fragen handeln könnte, und kann so dem Buche nur die allerweiteste Verbreitung wünschen. Besonders wertvoll scheint mir daran, wie feinsinnig Sell die gegenwärtige Lage zu verstehen und zu deuten weiß, und ebenso auch die immer noch notwendige und hier besonders eindrucksvolle Betonung der Tatsache, daß alles Denken über Gott und von Gott symbolischen Charakter hat, und daß die eigentlichen Realitäten der Frömmigkeit so gar nicht in der Weltanschauung und Gottesanschauung, sondern im unmittelbaren Erleben und Ausleben zu suchen sind. *Kd.*

***W. Hunzinger**, Das Wunder.* Leipzig, Quelle & Meyer. 12. 165 S. 3 Mk. — Der Verfasser stellt zunächst in einer kritischen Geschichte der Lehre vom Wunder und in prinzipieller Erörterung, die sich besonders mit Wilh. Herrmann auseinandersetzt, den in der Vergangenheit meist nicht zu seinem Recht gekommenen religiösen Begriff des Wunders heraus als des Aktuellwerdens der göttlichen Heilsoffenbarung an einem bestimmten Punkt in Raum und Zeit. Dann untersucht er, inwiefern über diese allgemeine Bestimmung hinaus die Tatsächlichkeit und die Heilsbedeutung einer besonderen Heilsgeschichte und der in ihrem Zusammenhang berichteten Wunder für uns zur Gewißheit werden können, und setzt schließlich in zwei apologetischen Schlußkapiteln den genuin religiösen Wunderbegriff mit Natur- und Geschichtswissenschaft auseinander, wobei er zu dem Ergebnis kommt, daß es zum Charakter des Wunders gehört, wohl supra, aber nicht contra naturam zu sein,

Digitized by Google

und daß eine ihrer Grenzen sich bewußte Geschichtswissenschaft wohl Wunder niemals feststellen kann, aber ebensowenig ihre Möglichkeit oder ihre auf religiösem Wege festgestellte Wirklichkeit leugnen darf. Am meisten scheint mir dabei das dritte Kapitel über „Die heilsgeschichtlichen Wunder" und alles, was davon abhängt, den Widerspruch herauszufordern. Aber Dank und Anerkennung verdient H. für die Klarheit und Energie, mit der gerade er als „positiver" Theologe gegenüber allen Irrtümern der traditionellen Auffassung einen rein religiösen Wunderbegriff herausarbeitet und konsequent durchführt. Überhaupt ist das ganze Buch so geschrieben, daß es auch den Andersdenkenden lockt und daß es ihm lohnt, sich damit auseinanderzusetzen. Störend wirkt nur die geradezu ungeheuerliche Menge von Druckfehlern. *Kd.*

Evangelische Freiheit. *Monatsschrift für die kirchliche Praxis in der gegenwärtigen Kultur, hsg. von* **D. O. Baumgarten** in Kiel. Tübingen, Mohr. Jährlich 12 Hefte. 6 Mk. — Bei Beginn des neuen Jahres sei auch wieder einmal empfehlend auf obengenannte Zeitschrift hingewiesen, die jedem Pfarrer gute Dienste tun kann, der die alten Segensmächte des Evangeliums für unsere Zeit fruchtbar machen will. Immer wieder bringt sie aber auch Aufsätze, die darüber hinaus das Interesse des Theologen und des kirchlich interessierten Laien in Anspruch nehmen können, und vor allem gilt das für die Chronik Baumgartens, die wohl niemand mehr missen mag, der sie recht kennen gelernt hat. *Kd.*

3. *Altes Testament.*

E. Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus. Drei Studien.* Leipzig, Deichert. 12. 252 S. 4,80 Mk., geb. 5,80 Mk. — I enthält eine *Skizze der Geschichte des at. Prophetismus* von den ältesten Zeiten bis ins nachexilische Judentum hin. Als das allen Propheten gemeinsame Thema weist S. richtig die Hoffnung auf das Kommen des Gottesreiches nach. II handelt über *Alter, Wesen und Ursprung der at. Eschatologie.* S. setzt sich in dieser gedankenreichen Studie mit Greßmanns Schrift „Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie" auseinander, deren epochemachende Bedeutung trotz einschneidender Kritik rückhaltlos anerkannt wird. Gegen Greßmann behauptet S. — und m. E. mit Recht — den israelitischen Ausgangspunkt der Unheils- und Heilserwartung des A. T.s und den spezifisch israelitisch-religiösen Charakter der Erlöserhoffnung. Diese Untersuchungen S.s sind zwar exegetisch nicht in allen Punkten haltbar, aber

Digitized by Google

unter allen Umständen von hervorragender Bedeutung für den wissenschaftlichen Fortschritt der at. Religionsgeschichte. Die früher kaum beachtete, erst von Gunkel und Greßmann in ihrer Bedeutung wieder erkannte Eschatologie ist durch S. unwiderleglich als integrierender Bestandteil der um das Zentrum der Reichgottesidee schwingenden Religion Israels nachgewiesen. III behandelt das Problem *der altorientalischen und alttestamentlichen Offenbarung*. Zunächst nach den Gesichtspunkten: Wie offenbarte sich die Gottheit? und: Was offenbarte die Gottheit? Überzeugend wird hier nachgewiesen, daß die Religionsvergleichung immer nur dazu führen kann, den einzigartigen, wirklicher Analogien entbehrenden Charakter der an Israel ergangenen Offenbarung zu bestätigen. Im besondern fehlt in den antiken, mit Offenbarung der Gottheiten operierenden Religionen das Höchste, was die Propheten Israels auszusagen gehabt haben, das Geheimnis des göttlichen Weltplanes, das ahnende Schauen eines die neue Menschheit umspannenden Reiches, in dem allein Gottes heiliger Wille herrscht. Das 3. Kapitel dieser letzten Studie über die Offenbarung ist der „Erklärung des religionsgeschichtlichen Befundes" gewidmet. S. lehnt die bloße Erklärung der prophetischen Offenbarung aus dem mit dem Beruf verbundenen Ahnungsvermögen und das Zurückgehen auf das Geheimnis der göttlichen Weltregierung ab und betont dagegen mit Recht die geschichtliche Tatsache einer objektiven Kundmachung Gottes in den Propheten. „Durch diese Männer hat wirklich der lebendige Gott gesprochen." Aber dieses Sprechen denkt er sich im Gegensatz zu König u. a. wesentlich innerlich und psychologisch vermittelt. Gott „hat sie ausnahmlos innerlich in seine Gemeinschaft hineingezogen, sie seines Willens und seiner Pläne, seines Wortes teilhaftig gemacht", ohne ihre geistige Selbsttätigkeit aufzuheben. — S.s Buch, dessen einzelne Aufsätze durch die Vorstellung des Gottesreiches im A. T. zusammengehalten sind, gehört zu dem Besten, was über den israelitischen Prophetismus geschrieben worden ist. *St.*

Volz, Das Neujahrsfest Jahwes (Laubhüttenfest). Tübingen 12. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge usw. Nr. 67.) 61 S. 75 Pf. — Die kleine Schrift bietet mit ihrer Fülle geistvoller Bemerkungen reichere Anregung als manches umfangreiche Buch. Sie will die uralte Stellung des israelitischen sog. Hüttenfestes an der Spitze der zyklischen Feste und seinen ursprünglichen Charakter als Neujahrsfest aufzeigen. Dieser Nachweis ist Vf. m. E. gelungen, doch werden viele seiner exegetischen Ausführungen auf Widerspruch stoßen. Die Arbeit leidet an einer

Digitized by Google

gewissen exegetischen Überspannung, Vf. will zuviel Material für seine These heranziehen und legt zuviel in einzelne Stellen hinein. Ps. 36, 10 ist rein bildlich zu verstehen, und das „Licht Gottes" hat mit der Illumination am Herbstfest sicher nichts zu tun. Ebensowenig Ps. 8, 3 mit der dieses Fest beherrschenden Jubelstimmung. Ps. 57, 9 enthält keinen Beweis für nächtliche Feiern im Tempel, und Joh. 8, 1—11 spielt nicht auf die Ausgelassenheit des Hütten-Neujahrsfestes an. Solcher exegetischer Überspannungen enthält die Schrift noch mehrere, so z. B., wenn V. im Anschluß an die jüdische Tradition von der liturgischen Verwendung der Stufenpsalmen beim Hüttenfest urteilt, Ps. 120 ff. gäben in feinem Aufbau die Stimmungen wieder, die die Gemeinde beim Wallfahrtsfest an der Jahreswende bewegten. Aber Ps. 120 hat sicher gar keine Beziehung zu dem Fest und den Gedanken, die es auslöste, Ps. 127 ff. enthalten keine Bitten, die man an Neujahr hatte usw. In dieser Weise darf m. E. die späte jüdische Tradition nicht ausgenutzt werden. Über den Ursprung des Festes urteilt V. S. 12, die Israeliten hätten selbstverständlich ihr Jahresfest nicht von den Kananitern übernommen, es war der Hag Jahwes. Aber die für uns aus den ältesten Quellen zu belegende enge Verbindung dieses Festes mit dem agrarischen Leben Kanaans spricht m. E. dagegen. Sie ist nicht sekundär, sondern primär, wenn auch vielleicht nicht ursprünglich. Als herbstliches Ernteschlußfest und zugleich, da hier seit ältester Zeit Neujahr in den Herbst fiel, als Jahresschlußfest müssen die Israeliten es bei der Einwanderung vorgefunden haben. Aber allerdings hat der Geist der Jahwereligion den bäuerlich-materiellen (und wahrscheinlich doch auch den lunaren) Charakter des Festes zurückgedrängt und es im höchsten Sinne vergeistigt durch Beziehung auf Jahwes Eigenschaft als Schöpfergott und Weltgott und auf sein Kommen als Richter und Retter seines Volkes und der Welt. Daher die häufige eschatologische Beziehung des Festes und die Bußstimmung, die es begleitet. Dies herausgestellt zu haben, ist das große Verdienst der Schrift von V. Sie ist ein wertvoller Beitrag zur israelitischen Religionsgeschichte. *St.*

D. Völter, *Passah und Mazzoth und ihr ägyptisches Urbild.* Leiden, Brill. 12. 27 S. 1 Mk. — Der ursprüngliche Passahbrauch liegt in dem Ex. 12, 21 ff. geschilderten Blutritus vor, der einem bösen Dämon galt, nicht Jahwe. Identisch damit ist der Sühneritus des nachexilischen Versöhnungstages, denn er ist dem Kern nach nichts anderes als der alte Passahritus. Dieser aber wurzelt in der ägyptischen Festfeier vom 14. und 15.

Digitized by Google

Pachons, d. h. in dem alten Vollmondfest des Frühjahrsäquinoktiums, wo der Lichtgott über den bösen Seth-Typhon siegte. Auf den 15. Abib fiel aber auch seit ältester, vorjahwistischer Zeit das Maṣṣothfest, d. h. der Tag, wo man die Erstlinge der Ernte in Gestalt eines ungesäuerten Speiseopfers darbrachte und Mazzen aß. Beide Feste und ihre Riten sind von Anfang an aufs engste miteinander verbunden gewesen. In Kanaan fiel der Erntetermin wesentlich später, daher wurde zuerst der Festritus der Mazzen vom 15. Abib getrennt (vgl. Lev. 23, 9—14), später aber wieder dahin zurückverlegt. So entstanden die beiden Erntefeste Maṣṣoth und Qaṣir, die ja sachlich identisch sind. Auch das Maṣṣothfest ist ägyptischen Ursprungs, es entspricht dem auf den 15. Pachons fallenden Fest der Erntegöttin Rannut, bei dem reichliche vegetabilische Opfergaben dargebracht wurden, zwar keine ungesäuerten Fladen, aber darauf kommt es ja auch nicht an; die semitischen Beduinen waren eben an ungesäuertes Brot gewöhnt. — V.s kühne Konstruktionen werden schwerlich überzeugend wirken. *St.*

E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes. 4. Aufl. Register zu Bd. I—III.* Leipzig, Hinrichs. 11. 107 S. 3 Mk., geb. 4 Mk. — Das Register zur 4. resp. 3. und 4. Auflage von Schürers monumentalem Werke bringt zuerst die erwähnten Bibelstellen (S. 3—10), dann Verzeichnisse der vorkommenden hebräischen (S. 10—13) und griechischen (S. 14 - 19) Wörter. Der wichtigste Teil ist natürlich das Namen- und Sachregister (S. 19 bis 117). Alles ist mit größter Sorgfalt gearbeitet, die Benutzung des letzteren noch dadurch erleichtert, daß die Stellen, wo die Hauptbesprechung einer Materie vorliegt, herausgehoben sind. Das seit der 3. Auflage separat erscheinende Register ist für jeden Benutzer des Schürerschen Werkes unentbehrlich. *St.*

Strack, *Pesaḥim. Der Mišnatraktat Passahfest.* Mit Berücksichtigung des N. T.s und der jetzigen Passahfeier der Juden. Nach Handschriften und alten Drucken herausgegeben, übersetzt und erläutert von H. L. Str. (Schriften des Institutum Judaicum Nr. 40). Leipzig, Hinrichs. 11. 1,80 Mk. — Diese Ausgabe des Traktats Pesaḥim ist nach den von Str. in allen seinen Ausgaben befolgten Grundsätzen hergestellt, d. h. mehr als einen eklektischen Text vermag auch er nicht zu bieten. Zu einem kritisch ganz zuverlässigen Text fehlen eben noch die Vorarbeiten. Aber was er bietet, genügt vollkommen für die Zwecke seiner Ausgaben und ist mit gewohnter Akribie gemacht. Die Übersetzung liest sich gut, ist aber m. E. überflüssig, da Str. ein ausreichendes Vokabular beigefügt hat. Str. macht seine Text-

Digitized by Google

ausgaben durch die beigegebenen Übersetzungen für den akademischen Unterricht fast unbrauchbar. Sehr dankenswert sind die S. 36 ff. angefügten Ausführungen über die jetzige Passahfeier der Juden. *St.*

***S. Funk,** Talmudproben.* (Sammlung Göschen 583.) Leipzig 12. 135 S. 80 Pf. — Als Ergänzung zu seiner „Entstehung des Talmuds" (S. G. 479), die seinerzeit in dieser Zeitschrift 52 IV, S. 366 kurz angezeigt worden ist, hat Vf. eine Auswahl von Talmudstellen halachischen und haggadischen Inhalts zusammengestellt, die recht gut zur ersten Einführung in die geistige Welt des Rabbinentums geeignet ist. Die Übersetzungen lesen sich gut. Kurze Anmerkungen zu den einzelnen Abschnitten fördern ihr Verständnis, desgleichen das Register am Schluß des Bändchens. Sehr dankenswert ist die Auswahl von Erzählungen, Sagen, Legenden und Gleichnissen in Kap. XIX (§§ 46—56). *St.*

***Paul Wendland,** Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen.* (Handb. zum N. T., hsg. von H. Lietzmann. I, 2 u. 3.) Tübingen, J. C. B. Mohr. ²12. 448 S. u. 14 Taf. 8 Mk. — W.s großzügige Kultur- und Religionsgeschichte liegt schon nach vier Jahren in 2. Auflage vor; diesmal in vorzüglicher Ausstattung, wodurch dem berechtigten Wunsche nach Ersatz des engen Druckes der 1. Auflage durch einen lesbareren Rechnung getragen worden ist, aber auch in starker Erweiterung durch Aufnahme einer eigenartigen, glänzend geschriebenen Einleitung in das N. T. unter dem Titel „Die urchristlichen Literaturformen". Neu darin ist die Betrachtung der nt. Schriften unter dem Gesichtspunkt der literarischen Formen. W. ergänzt damit alle vorhandenen Einleitungen in einem wesentlichen Punkte. Diese an geistvollen Bemerkungen und neuen anregenden Gesichtspunkten überreiche Darstellung wird die Theologen lange beschäftigen. Im 1. Teil des Buches ist kaum eine Seite, die nicht die sorgfältig nachbessernde Hand des weitausschauenden und grundgelehrten Vf.s verriete. Manche Partien sind fast neu geschrieben. Die Stoffgruppierung ist im wesentlichen dieselbe geblieben, nur das Kapitel Synkretismus und Gnostizismus ist umgestellt worden, zum Vorteil der Darstellung, und S. 406 ff. werden als „Beilagen" wichtigere Quellenbelege zu kultur- und religionsgeschichtlichen Erscheinungen geboten. Den Bilderanhang hat Lietzmann um eine Tafel (Charakterfiguren der Kleinkunst) vermehrt. Das Meisterwerk W.s wird in seiner neuen Form ohne Zweifel noch größeren Erfolg haben. *St.*

***G. Loeschcke,** Jüdisches und Heidnisches im christlichen*

Digitized by Google

Kult. Bonn, Marcus & Weber. 10. 36 S. 80 Pf. — Die kleine, aber eine Fülle von religionsgeschichtlichem Material bietende Schrift ist der Text der Antrittsvorlesung, die der früh Vollendete bei seiner Umhabilitierung nach Göttingen gehalten hat. L. hat ihn durch eine Menge von Anmerkungen illustriert, die Stellenverweise, Literaturangaben und wertvolle kritische Exkurse enthalten. In den sicheren Bahnen Usenerscher religionswissenschaftlicher Forschung schreitend, weist L. die starken kultischen Einflüsse nach, die das alte Christentum von der Synagoge und von den zeitgenössischen Kultübungen her erfahren hat: in den kirchlichen Wochen- und Jahresterminen, den Gebetszeiten, der Passahfeier und liturgischen Akten des Judentums; in Übernahme des Weihnachtsfestes, von Bittprozessionen und Heiligentagen, liturgischen Riten und religiösem Aberglauben aller Art aus dem Heidnischen her. Überall erfreut L. den Leser dieser anregenden Studie durch sein vorsichtig abwägendes Urteil. *St.*

W. Muir, *The life of Mohammed. From original sources.* A new and revised edition by P. H. Weir, Lecturer in Arabic on the University of Glasgow. Edinburgh, J. Grant. 12. 556 S. 10 sh. — Muirs „Life of Mahomed and History of Islam" erschien 1858—61 in 4 Bänden und ist noch heute ein wertvolles Hilfsmittel zum Studium der Persönlichkeit und des Lebenswerkes Mohammeds. Prof. Weir hat das Buch nach der 3. Aufl. von 1894 neu herausgegeben. Der Text ist im wesentlichen derselbe geblieben, nur die Transkription und die Form der Eigennamen hat W. einer gründlichen Revision unterzogen. Die Quellenangaben aus Ibn Hišam, Ṭabari, Ibn Sa'ad sind jetzt nach den vorliegenden gedruckten Ausgaben gegeben. Für Wāḳidi ist Wellhausens ausgezeichnete Übersetzung benutzt. Das Werk wird in dieser sorgfältigen Bearbeitung gewiß viele neue Leser unter den Arabisten und Religionshistorikern finden. *St.*

4. Neues Testament.

A. Resch, *Der Auferstandene in Galiläa bei Jerusalem.* Gütersloh, Bertelsmann. 11. 40 S. — Der Verfasser will in der vorliegenden Schrift seine schon mehrfach, zuletzt 1910 in der Studie „das Galiläa bei Jerusalem", vertretene Ansicht gegen Zahn NkZ. 14, 770 verteidigen und zum „topographisch-pragmatischen Verständnis der Auferstehungsgeschichte" verwerten. *Kl.*

P. Fiebig, *Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des Neuen Testaments zusammengestellt* (kleine Texte,

Digitized by Google

hrsg. von H. Lietzmann.) Bonn, Marcus & Weber. 11. 27 S. 0,80 Mk. — Gleichzeitig mit den Originaltexten seiner rabbinischen Wundergeschichten hat Fiebig auch eine Sammlung von griechisch-römischen Wundererzählungen herausgegeben, die ja zwar nicht in demselben Grade unbekannt waren wie die rabbinischen, aber deren bequeme Zusammenstellung ebenfalls nützlich und dankenswert ist. *Kl.*

A. Drews, *Die Christusmythe.* Zweiter Teil. Jena, Diederichs. 11. 22 u. 452 S. 5 Mk. — Drews hat aus dem Zusammenstoß mit seinen Gegnern gelernt, daß er sich viel ernstlicher als früher mit den Zeugnissen für die Geschichtlichkeit Jesu auseinandersetzen müsse. Er tut dies im zweiten Teil seiner Christusmythe, natürlich mit dem Resultat, daß nicht nur die außerchristliche Literatur, sondern auch weder Paulus noch die Evangelien als Stütze für einen historischen Jesus zu gebrauchen sind. Immerhin wäre ein Debattieren mit ihm jetzt eher denkbar, wenn auch der ungebührliche Ton dieser „Antwort an die Schriftgelehrten" manchen davon zurückhalten wird. Übrigens rechtfertigt dieser Band meine Verwunderung über die Haltung gewisser Kreise gegenüber dem ersten (s. ZfwTh. 52, 67). Drews sagt jetzt selbst klipp und klar: „Die Orthodoxie ist damit jedenfalls ins Herz getroffen, daß ihr Christusglaube nachweislich Zug für Zug den heidnischen Religionen entlehnt, daß ihre Erlösungslehre diejenige der antiken Mysterien und daß ihr Christus nur ein anderer Name für die Sonne ist ... Soviel zur Widerlegung der Ansicht, daß durch die ‚Christusmythe' nur die liberale Auffassung des Christentums getroffen werde" (IX f.). Im Anhang findet sich eine etwas spitzige Auseinandersetzung von W. B. Smith mit Weinel über die Frage, ob der vorchristliche Jesus widerlegt sei. *Kl.*

S. Lublinski, *Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos.* 2 Bde. Jena, Diederichs. 10. 258 u. 188 S. Je 3 Mk. — „Während die anderen Vertreter der Ansicht, daß Jesus Christus eine Gottheit sei, zumeist den negativen Zweck verfolgen, das Christentum als ein Stück Antike ... empfinden zu lassen und dadurch vollends aus unserem Leben auszuschalten, wird in diesem Buch vielmehr der positive synthetische Gehalt des Mythos beinahe mit Enthusiasmus betont werden" (1, 1). „In Wahrheit, was kann es Fruchtbareres geben, als daß jenes gewaltige Symbol vom Gottmenschen als eine der größten Schöpfungen des menschlichen Gemüts dargestellt und nach seinem innersten Sinn bewertet wird" (2, 5). Der inzwischen verstorbene Verfasser hält die Voraussetzung der Nichtexistenz eines historischen Jesus für

Digitized by Google

so sicher und den Mythos vom Gottmenschen für den einzig in Rechnung zu stellenden geschichtsbildenden Faktor (1, 1), daß er im ersten Bande („Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur") mit der rein positiven Darstellung des geschichtlich-kulturellen Prozesses der Entstehung des Christentums eben von jener Voraussetzung aus den Anfang machen zu dürfen glaubt. Im zweiten („Das werdende Dogma vom Leben Jesu") holt er dann die kritische Auseinandersetzung doch nach, in deren Verlauf er dann auch seine Ansicht über Paulus begründet, „an dessen persönliche Existenz er nicht zu glauben vermag, da ihm der Apostel als ein Doppelgänger des Christus so gut wie Petrus und Stephanus erscheint" (1, 2). Der Verfasser stellt sich selbst in eine Reihe mit Drews, J. M. Robertson und B. W. Smith (2, 2) und hat gewiß nicht als der unsympathischste Vertreter der Christusmythe zu gelten. *Kl.*

W. B. Smith, *Ecce deus. Die urchristliche Lehre des rein göttlichen Jesus.* Jena, Diederichs. 11. XVI u. 316 S. 5 Mk. — Smith hält sehr auf Methode, vielleicht mitunter ein wenig viel. Dem ehemaligen Mathematiker wird es z. B. unheimlich, wenn der Geschichtsforscher sich auf Grund der Quellen einen Gesamteindruck seines Helden verschafft und nun auf Grund dieser Gesamtanschauung wieder an den überlieferten Einzelzügen Kritik übt (IV). Daß eine Überlieferung, die bei kritischer Prüfung in keiner Richtung Anstoß erregt, als richtig anzusprechen sei, will er nicht gelten lassen — oder vielmehr er mißversteht eine dahingehende Äußerung Harnacks gröblich (X). Dabei passieren doch auch ihm, der die Logik seiner Gegner so peinlich nachprüft, sonderbare Dinge. So bemerkt er zu der notorischen Interpolation des Wortes „Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun": Wenn das Allerbeste im NT. eingeschaltet sein könne, so wären also die Evangelisten wohl imstande gewesen, eine noch großartigere Jesuspersönlichkeit zu erdichten. Wenn wir nun aber nicht dieses noch herrlichere Jesusbild besitzen, so müsse entweder der geschichtliche Jesus wirklich nicht erstklassig gewesen sein, oder die Absicht der Evangelisten sei eben gar nicht auf den Entwurf eines Mustercharakters gegangen (VI). Hier wird also unter der Hand Lk. 23, 34 plötzlich zu dem Allerbesten im NT. Aber würde denn wirklich ein historischer Jesus mit der konstanten Gesinnung von Mt. 5, 44; 18, 23. 35, Mk. 3, 28 die „alleredelste Form" nicht eher erreicht haben, bis er in der Tat auch Lk. 23, 34 ausgesprochen hätte? Im übrigen ist Smith's Kritik nicht überall unangebracht und unnütz. Seine positive Behauptung

Digitized by Google

aber geht dahin, daß die Evangelien, wie schon Origenes so klar gesehen, symbolisch verstanden werden müssen. Die Redequelle Q, „vielleicht die überhaupt älteste literarische Form, in die der Jesuskult sich kleidete", stellte die Heilandstätigkeit des Rettergottes, nämlich das Heilen vom Götzendienst durch Mitteilung der wahren γνῶσις, in „Jesus als Lehrer" dar, der wenig jüngere (Ur)Markus (nebst Hebräerevangelium) in „Jesus als heilender Gott" (XI). Zu dieser rein galiläischen Heilandswirksamkeit kam später das von Q nicht mehr aufgenommene Finale hinzu. „Der altweltliche Begriff eines sterbenden Gottes, der mit dem platonischen Gedanken eines gekreuzigten Gerechten und mit der jesajanischen Idee des stellvertretend leidenden Knechtes Jehovahs verschmolzen wurde", führte zur Entstehung der jerusalemischen Leidenswoche. *Kl.*

***F. W. Brepohl**, Die Wahrheit über Jesus von Nazareth.* Berlin, Gerdes & Hödel. 11. 72 S. 1 Mk. ***W. Claſsen**, Der geschichtliche Jesus von Nazareth.* 2. Aufl. Heidelberg, Evang. Verlag. 12. 35 S. ***K. Dunkmann**, Der historische Jesus — der mythologische Christus und Jesus der Christ.* 2. Aufl. Leipzig, Deichert. 11. 111 S. 2 Mk. ***K. Dunkmann**, Der Kampf um die Christusmythe.* Berlin, Hobbing. 56 S. ***J. Frey**, Die Glaubwürdigkeit der Überlieferung über Jesus.* Reval, Kluge. 11. 8 u. 53 S. ***A. Jeremias**, Hat Jesus Christus gelebt?* Leipzig, Deichert. 11. 64 S. 1 Mk. ***E. Klostermann**, Die neuesten Angriffe auf die Geschichtlichkeit Jesu.* Archiv d. Straßburger Pastoralkonferenz 13, 3, 205—242. Straßburg. 12. ***P. Mehlhorn**, Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu.* 2. Aufl. (Aus: Natur u. Geisteswelt 137.) Leipzig, Teubner. 11. 140 S. 1,25 Mk. ***M. Meinertz**, Die Existenz Jesu.* TuGl. 11. 7/8. ***A. Niemojewski**, Warum eilten die Jünger nach Emmaus?* Frankfurt, Frankfurter Verlag. 11. 27 S. 75 Pf. ***J. P. H. Rotus**, Die Geschichtlichkeit der Person Jesu.* Frankfurt, Diesterweg. 11. 54 S. 1 Mk. ***E. Schaeder**, Theologie und Geschichte.* Kiel, Lipsius & Tischer. 09. 20 S. ***E. Troeltsch**, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben.* Tübingen, Mohr. 11. 51 S. 1 Mk. ***E. Virolleaud**, Die Christuslegende, übersetzt von W. Breitenbach.* Brackwede, Breitenbach. 11. 46 S. ***E. Vischer**, Jesus Christus in der Geschichte.* Tübingen, Mohr. 11. 42 S. 80 Pf.

Von kleineren Schriften zum „Leben Jesu" seien zunächst einige prinzipielle Erörterungen genannt:

Troeltschs Vortrag über die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben gehört zwar eigentlich in das Gebiet des Systematikers, er soll aber doch auch hier genannt

Digitized by Google

werden, da er ganz besonders geeignet erscheint, über die Zulässigkeit wie die Folgen der freien Geschichtsforschung auf dem Gebiet des Lebens Jesu aufzuklären. — Schaeder will im Gegenteil die Geschichtswissenschaft gerade zu der Anerkennung nötigen, daß es „Größen wie diejenige Christi gibt, mit denen sie . . . doch nicht fertig wird". Sie müsse bei einem *non liquet* stehen bleiben und der Theologie Platz machen, die das Verständnis Gottes in der Geschichte zum besonderen Objekt habe (18). Das heißt aber dann doch wohl: über die Art, wie Gott in der Geschichte hervortretend zu denken ist, entscheidet die Vorstellung des christlichen Altertums. — Vischers Vortrag will nicht die Glaubwürdigkeit der Zeugnisse für Jesus nachprüfen, sondern die eine Frage beantworten: Wie kann eine geschichtliche Persönlichkeit, die als solche doch der Vergänglichkeit unterworfen ist, zugleich die bleibende Bedeutung des Führers der Menschheit zu dem ewigen Grunde alles Seins beanspruchen?

In den Kampf um die Christusmythe führen die folgenden Publikationen: Der Pole Niemojewski, von dem kürzlich ein großes Werk „Gott Jesus im Lichte fremder — d. h. besonders des alten Dupuis — u. eigener Forschungen samt Darstellung der evangelisch. Astralstoffe, Astralszenen u. Astralsysteme" erschien (München, Huber. 10. 16 Mk.), liefert ein kleines Beispiel seiner astralen Evangeliendeutung mit dem nötigen Theater an Abbildungen für das urteilslose große Publikum. Jesus ist der „Mondmann", der am dritten Tage nach seiner Erhöhung am Kreuz (= „Schneidepunkt der Ekliptik und des Äquators") abends in Emmaus-Ammath (= „Himmelstür") „in der Nähe der Aselli und der Praesepe" (d. h. bei den Jüngern in der Herberge, Lk. 24) „als Men am gebrochenem Brote (der Lichtsichel) erkannt" wird, unmittelbar darauf aber unter dem Horizont verschwinden muß. — Virolleauds „Christuslegende", von Breitenbach übersetzt, eröffnet die Humboldtbibliothek des Humboldt-Bundes für naturwissenschaftliche Weltanschauung. Hier wird das deutsche Volk darüber aufgeklärt, daß Christus der Sonnengott ist. — Klostermann hat auf Wunsch vor der Straßburger Pastoralkonferenz die Wege, auf denen Kalthoff, Jensen und Drews zu ihren Behauptungen gekommen sind, mehr genau zu beleuchten als umfassend zu kritisieren versucht. Ein neuer Abdruck wird in J. C. B. Mohrs Sammlung gemeinverständlicher Vorträge demnächst erscheinen. — Selbständigen Wert hat die Schrift von Frey, die sich nicht so sehr direkt mit Drews beschäftigen, als „die Glaubwürdigkeit der Überliefe-

Digitized by Google

rung über Jesus" überhaupt ins rechte Licht setzen will. — Mehlhorn geht darauf aus, für gebildete Nichtfachleute „in verständlicher Darstellung die Grundzüge zu entwickeln, nach denen Wahrheit und Dichtung im neutestamentlichen Lebensbilde Jesu zu scheiden ist". Er tut dies vom Standpunkt der kritischen Leben-Jesu-Forschung aus, mit Berücksichtigung auch der neuen Christusmythe. — Für noch weitere Kreise will das Heftchen von Claßen eine kurze Anschauung von dem Jesus verschaffen, den „die deutsche Wissenschaft aus dem Schatze des Vergangenen" hat hervorsteigen lassen. — Gut gemeint und auch nicht der Eigenart entbehrend, aber ohne wissenschaftlichen Wert sind Brepohls Gedanken zur Christusmythe. — Das Gleiche muß auch von dem Trost des Wahrheitssuchers Rotus gelten, der gewissermaßen das Einleitungskapitel von den Quellen des „Lebens Jesu" popularisiert, ohne die Dinge zu beherrschen. — Jeremias' Broschüre trägt den Titel „Hat Jesus Christus gelebt?", und auch die sechs Leitsätze am Schluß stammen aus einem Vortrag „Die Christusmythe und der geschichtliche Christus". In Wirklichkeit sagt der Untertitel zutreffender „Prolegomena zu einer religionswissenschaftlichen Untersuchung des Christusproblems". Jeremias lehnt den die Christusidee von der Geschichte lösenden „Ideismus", dessen Geschichte er von Strauß bis Drews verfolgt, ebenso ab wie das wunder- und mythenfreie, angeblich historische Jesusbild der „Jesusromantik". Die Idee „muß Geschichte geworden sein, wenn sie religiös wertvoll sein soll" (10), während gegen die Jesustheologie gilt, daß mit der historischen Methode eine absolute Offenbarung Gottes in Jesu an sich unvereinbar ist (32 f.). Aber die Forderung der Geschichte, von Jesus alles Christliche, alles Wunderbare abzustreifen, ist eine Grenzüberschätzung der Wissenschaft (92). Denn die Erscheinung Jesu ist überhaupt „übergeschichtlich", weil sie aus einer „verklärten Welt", aus „einer höheren Wirklichkeit" (92) stammt.

Von Dunkmanns früher angezeigter Schrift zur Christusmythe (ZfwTh. 52, 263) ist eine zweite, völlig veränderte Auflage erschienen. Das Büchlein soll „in besonderem Maße berufen" sein, „über die ernste Frage Klarheit zu schaffen". Aber wer der sogenannten positiven Theologie für diesen Streitfall die bequeme Rolle des unbeteiligten Dritten glaubt reservieren zu können — weil die Anwälte der Christusmythe „im Grunde eigentlich (sic!) nur gegen den historischen Jesus ankämpfen, und sich mit der Orthodoxie nur ganz nebenher beschäftigen" (92), der sieht wohl selbst nicht übermäßig klar; vgl. die oben

Digitized by Google

zitierten Sätze von Drews. Dunkmann vertritt auch in populärerer Darstellung die gleiche Ansicht, daß nämlich die sogenannte Kritik und die Christusmythe sich schon von selbst bis auf die beiden Wedel aufzehren müssen, so daß dann die „vorurteilsfrei an die Tatsachen der Geschichte" herantretende positive Theologie allein übrig bleibt.

Vom katholischen Gesichtspunkt aus bekämpft Meinertz die Christusmythe.

A. Schettler, *Jesus in der modernen Kritik. Beiträge zum Jesusproblem.* Neurode, Rose. 11. 47 S. — Schettler beabsichtigt nicht, in den Kampf um die Christusmythe einzutreten. Er will vielmehr derjenigen modernen Kritik an der Person Jesu, die von Leuten wie Nietzsche, Ellen Key, F. Paulsen, jüdischen Rabbinern, Horneffer, Naumann und andern ausgeht, in den Hauptpunkten eine Antikritik entgegenstellen. Und er tut dies mit zweifellosem Geschick und in entschiedener Sprache. Von seinen zum Schluß aufgestellten fünf Thesen lautet dann die erste aber doch: „Die Leugnung der geschichtlichen Person Jesu ist als dreiste Geschichtsfälschung zu bekämpfen." In einer weiteren verlangt er, daß den modernen Zerrbildern das geschichtlich treue Jesusbild gegenüberzuhalten, freilich auch das zeitgeschichtlich Bedingte darin preiszugeben sei. Und schließlich will er zwar nicht mit der Kirchenlehre den erhöhten Christus zum Objekt des Glaubens machen (weil das die Einheitlichkeit der religiösen Erfahrung störe), aber auch nicht mit der liberalen Theologie Jesus nur „als Subjekt des Glaubens, als Vorbild oder Anreger oder Symbol" fassen. Sondern Jesu bleibende Bedeutung besteht darin, daß durch seine geschichtliche Erscheinung und die von ihr ausgehenden Wirkungen die Gottesgemeinschaft, die er selbst in sich trug, den Menschen vermittelt wird. *Kl.*

J. Chapman, *John the Presbyter and the fourth Gospel.* Oxford, Clarendon Press. 11. 108 S. 6 Sh. — Chapman veröffentlicht hier Untersuchungen, die im wesentlichen so schon vor Jahren niedergeschrieben waren. Er selbst ist von seiner Erklärung und Verteidigung der Tradition sehr überzeugt. Wenn er auf uns trotz guter Einzelbemerkungen weniger überzeugend wirkt, so wird ihn das vermutlich nur in seiner höflichen Ansicht bestärken, daß „German Biblical critics are often sufficiently ignorant of Patristic literature in general, and of the second century in particular" (S. 83) — sufficiently d. h., um Chapman zu widersprechen. *Kl.*

A. Arnal, *La personne humaine dans les évangiles.* Paris,

Digitized by Google

Fischbacher. 11. 124 S. — Arnal will mit seinen Betrachtungen über la nature, la valeur und la destinée de la personne (humaine dans les évangiles) eine Anthropologie der Evangelien liefern. *Kl.*

E. Kühl, *Neutestamentliche Theologie* (Die Theologie der Gegenwart, V. Jahrg., 4. Heft). Leipzig, Deichert. 11. 90 S. — Dieser Literaturbericht empfiehlt sich von neuem (vgl. ZfwTh. 53, 370) durch sein Streben nach Objektivität, durch seine Ausführlichkeit und durch die mit der Besprechung verwobene Diskussion der in den Büchern vorhandenen Probleme. Besonders beachtenswert sind die Auseinandersetzungen mit Bonhöffer (Epiktet und das N. T.), Reitzenstein (Die hellenistischen Mysterienreligionen), Spitta (Johannesevangelium), Harnack (Apostelgeschichte), Lietzmann (Paulinische Briefe), Wohlenberg (Markusevangelium) u. vor allem Deissmann (scharfe Kritik seines „Paulus"). Unhaltbar scheint mir die Formulierung des wissenschaftlichen Programms der positiven Theologie (S. 2): sie gründet die Maßstäbe ihres Urteils auf die Anerkennung der wunderbaren Offenbarung Gottes in seinem Sohne und ist „dabei trotzdem, ja vielmehr gerade dadurch" (von mir gesperrt) in den Stand gesetzt, eine streng wissenschaftliche theologische Methode anzuwenden. Was am N. T. wunderbare Offenbarung ist, kann m. E. erst nach der Ermittlung des Tatbestandes ersehen werden, und diese kann sich nur nach rein historisch-kritischer Methode vollziehen und darf keine dogmatischen oder religiösen Urteile voraussetzen (vgl. auch ZfwTh. 54, 291 f.). *Wi.*

J. Moffatt, *An introduction to the literature of the New Testament.* 2. ed. Edinburgh, Clark. 12. XXXIX u. 630 S. 12 sh. — Dieses Buch, das 1911 erschien und binnen einem Jahr bereits eine neue Auflage nötig hatte, war für England ein Ereignis: die erste ausführliche Einleitung, die sich der deutschen kritischen Bibelforschung anschließt. Aber auch in Deutschland verdient sie Beachtung; augenblicklich ist sie jedenfalls diejenige Einleitung, die die sorgfältigste, bis in die neueste Zeit reichende Verzeichnung der internationalen Literatur und die gründlichste Erörterung auch der neuesten Probleme darbietet. Wer sich über den jetzigen Stand der Einleitungswissenschaft orientieren will, kann nur zu Moffatt greifen. Falls nicht Jülichers Einleitung in Bälde neu erscheint, möchte man eine deutsche Übersetzung dieses tüchtigen Werkes wünschen. Vgl. auch ThJb. 31, 274—276. *Wi.*

H. C. Sheldon, *New Testament Theologie.* London, Mac-

Digitized by Google

millan. 11. VII u. 364 S. 6 sh. 6 d. — Diese auch für den general reader bestimmte Darstellung ist von gemäßigt kritischem Standpunkt aus geschrieben; die neutestamentliche Theologie wird als eine historische Disziplin betrachtet. Das erste Kapitel untersucht die fremden Quellen, den Pharisäismus oder die spätjüdische Orthodoxie und den Alexandrinismus; als Hauptquelle der christlichen Religion hat nach Sh. das Selbstbewußtsein Jesu zu gelten. Dementsprechend wird im zweiten Kapitel, das die Lehre der synoptischen Evangelien behandelt, dieses Selbstbewußtsein vorangestellt. Das folgende Kapitel erörtert den Lehrgehalt derjenigen Schriften, die der synoptischen Predigt am nächsten stehen und eine Art primitiven Christentums darstellen, Act Jac Apoc. Dann folgt der Paulinismus in der üblichen Bestimmung und Folge der Themen (vgl. ZfwTh. 54, 315 ff.); die Pastoralbriefe erfahren eine gesonderte Darstellung. Daran schließt sich der modifizierte Paulinismus an, den Sh. in Hebr. und I. Petr. zu finden meint. Den Abschluß macht die johanneische Theologie. *Wi.*

B. Weiß, *Der Gebrauch des Artikels bei Gottesnamen.* (S.-A. aus ThStuKr. 11, Heft 3 u. 4.) Gotha, Perthes. 11. 109 S. 1,60 Mk. — W. glaubt in dieser mit gewohnter Gründlichkeit geführten exegetischen Studie die Regeln entdeckt zu haben, nach denen sich die Schriftsteller des N. T., einem natürlichen Sprachgefühle folgend, gerichtet haben, wenn sie den Artikel bei θεός und κύριος setzten oder fortließen. θεός steht ohne Artikel, wenn das Wesen Gottes als solches (meist in einem Gegensatz) betont werden soll; umgekehrt wird κύριος als Gottesname gerade dann artikuliert, wenn das Wesen des einen Allgewaltigen (wiederum meist in einem Gegensatz) hervorgehoben werden soll. θεός ist zunächst Appellativum, also keineswegs der höhere Gottesname, und wird erst artikuliert Bezeichnung für den, der für uns allein Gott im vollsten Sinne ist; dagegen ist κύριος von vornherein Gottesname. So sorgfältig W. seine Thesen zu begründen sucht, so wenig hat er mich doch überzeugt. Die Unterscheidungen sind überaus künstlich; und ohne Eintragungen geht es nicht ab. Einzelne Beobachtungen treffen zu, aber im allgemeinen dürfte die Setzung oder Nichtsetzung des Artikels bei θεός und κύριος bedeutungslos sein oder einfachere stilistische Gründe haben. Vor allem fehlt eine eingehende Beobachtung des Sprachgebrauchs der LXX, von dem die Schriftsteller des N. T.s doch abhängig sind. *Wi.*

The commentaries of ***Isho'dad*** *of Merv, bishop of Hadatha, in Syriac and English; edited and translated by Margaret* ***Dunlop***

Digitized by Google

***Gibson** with an introduction by James **Rendel Harris.** I. Translation. II. Matthew and Marc in Syriac. III. Luke and John in Syriac.* [Horae semiticae Nr. V. VI. VII.] Cambridge, University press. 11. XXXVIII u. 290 u. 238 u. 230 S. 6 s u. 10 s. 6 d. u. 10 s. 6 d. — Išo'dād lebte im 9. Jahrhundert und ist bekannt als gelehrter Ausleger der Bibel. Die Wichtigkeit seiner Kommentare ist besonders gewürdigt worden durch G. Diettrich, Išo'dādhs Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes usw. 1902. Der vorliegende Kommentar zu den Evangelien zeigt ihn als Ausleger des Neuen Testamentes. Er hat wichtige Vorgänger benutzt, besonders Ephraem und Theodorus von Mopsuestia, hat aber auch späteren Erklärern eine Fundgrube geboten und ist selber zusammen mit Moses Bar Kepha († 903) ausgeschrieben von Dionysius bar Ṣalibi († 1171). In der Einleitung zeigt Rendel Harris, in welchen Beziehungen uns durch die dankenswerte Ausgabe und Übersetzung neues Licht geboten wird. *H. H.*

***A. S. Lewis,** The forty martyrs of the Sinai desert and the story of Eulogius from a Palestinian and Arabic palimpsest transcribed.* [Horae semiticae Nr. IX.] Cambridge, University press. 12. IX u. 52 u. 83 S. 7 s. 6 d. — Der Inhalt dieser beiden etwa im 7. Jahrhundert geschriebenen Geschichten war bereits bekannt in griechischer und lateinischer Übersetzung. Aber wir erhalten hier zum ersten Male längere Texte in palästinensisch-syrischer Mundart, welche nicht aus der Bibel übersetzt sind. Das beigefügte Glossar bezieht sich auch auf den Codex Climaci rescriptus [Horae semiticae VIII; vgl. ZfwTh. 52 IV, S. 374] und bildet eine wertvolle Ergänzung zu dem Lexicon Syro-palaestinum von Schultheß. *H. H.*

Verzeichnis der Abkürzungen.

ARG.	= Archiv f. Ref.-Gesch. Leipzig, Heinsius.
BaL.	= Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne. Paris, Lecoffre.
RHE.	= Revue de l'histoire ecclésiastique. Louvain, Peeters.
TuGl.	= Theologie und Glaube. Paderborn, Schöningh.
ZfBr.	= Zeitschrift f. Brüdergeschichte. Gnadau, Universitätsbuchhandlung.
ZntW.	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Giessen Töpelmann.

Verantwortlicher Redakteur Prof. Dr. H. Hilgenfeld.
Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Digitized by Google

Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte.

Die zwischen Harnack[1]) und Sohm[2]) schwebende Kontroverse über Wesen und Ursprung von Katholizismus und Kirchenrecht, in welche jüngst auch Scheel[3]) mit einem längeren Aufsatz eingegriffen hat, bewegt sich zwar auf dem Gebiete der prinzipiellen Erörterungen, entnimmt aber ihre substanzielle Nahrung wesentlich dem historischen Gebiete der altchristlichen Verfassungsgeschichte. Über dies Thema haben Ende der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts Harnack[4]) und Loening[5]) miteinander gerungen, Loofs hat die beiderseitigen Aufstellungen einer eingehenden Kritik[6]) unterzogen und Harnack in mehreren Schriften bis auf die Gegenwart das Material immer aufs neue bearbeitet. Loofs hat leider recht, wenn er (S. 637) sagt: „Nicht nur die Pastoralbriefe, sondern auch andere Quellen zur Verfassungsgeschichte gleichen einem Kaleidoskop, das man so und anders schütteln kann", und die Gegenwart zeigt, daß das erwähnte Instrument wieder in lebhafter Bewegung ist. Die Gründe für und wider sind so ziemlich bei jeder möglichen Kombination ausreichend gesagt und verhandelt worden: wenn ich also im folgenden versuche, das Bild von der Entstehung der *Ordines maiores* zu zeichnen, welches sich mir im Laufe der Zeit mit immer größerer Macht als das wahrscheinlichste aufgedrängt hat, so darf ich mich deshalb darauf beschränken, nur die

[1]) A. Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. 1910.

[2]) R. Sohm, Wesen und Ursprung des Katholizismus = Abh. d. Sächs. G. d. Wiss. Bd. 27, Nr. 10, 1909. (2. Aufl. 1912.)

[3]) O. Scheel, Zum urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblem. In Stud. u. Kritiken 1912, S. 403—457.

[4]) Theol. Lit.-Ztg. 1889, S. 417 ff.

[5]) Edg. Loening, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums. 1888.

[6]) F. Loofs, Die urchristliche Gemeindeverfassung. Stud. u. Kritiken 1890, S. 619—658.

Digitized by Google

Quellen von meinen Gesichtspunkten aus reden zu lassen: andernfalls würde diese kleine Skizze ohne erheblichen Nutzen für die Sache zu einem Buche anschwellen.

Die Didacheverfassung.

Jede Erörterung über die Entstehung der altchristlichen Ämter hat von der Didache auszugehen, die allein ein vollkommen klares und unsere übrigen Quellen aufhellendes Bild liefert[1]). Sie schildert die „Apostel" als besitz- und ruhelos von Ort zu Ort wandernde Missionare und die „Propheten" als die von göttlichem Geiste beseelten Offenbarungsträger und Oberpriester (ἀρχιερεῖς 13, 3) der Einzelgemeinden: sie sprechen auch die Gebete beim Herrenmahl, wie sie ihnen der Geist eingibt, und sind an keine Liturgie gebunden (10, 7). Als Entgelt erhalten sie die „Erstlingsgaben" der Gemeinde in Geld und Naturalien: ihr Prophetenberuf soll sie nähren (13). Als drittes Amt erscheint das der „Lehrer", welches gleichfalls durch Unterhalt seitens der Gemeinde gelohnt wird, wenn auch in bescheidenerer Weise (13, 2; 15, 1). Dies sind die „charismatischen" Ämter, in die man nur von Gott selbst durch Verleihung der erforderlichen Geistesgaben berufen werden kann. Neben ihnen bestehen noch zwei andere, die man durch Wahl seitens der Gemeinde erhält: die Ämter der

[1]) Mit den ganz verschiedenartigen, von Harnack, Kirchenverfassung S. 106 f., zusammengestellten und richtig eingeschätzten Notizen über häretische Gemeinschaften läßt sich nichts anfangen; auch aus der Karikatur, die Tertullian de praescr. 41 f. von den marcionitischen Gemeinden gibt, möchte ich im Gegensatz zu Sohm, S. 387, 74 und Scheel S. 444, keine Schlüsse auf die urchristliche Gemeinde ziehen angesichts des uns sonst zur Verfügung stehenden Materials. Es scheint mir, wie der Text zeigt, möglich, von der Didache aus die paulinischen Briefe zu beleuchten: aber mit Hilfe der Marcionitenkarikatur in die „Prähistorie" vorzudringen, wage ich nicht; womit ich natürlich nicht leugnen will, daß es eine solche gegeben hat, und daß sie in den paulinischen Briefen zu finden sein mag.

Digitized by Google

ἐπίσκοποι und διάκονοι. Über die mit ihnen verbundenen Obliegenheiten erfahren wir positiv und direkt nichts: doch können wir zunächst negativ zwei bedeutsame Schlüsse machen. Beide Beamtenklassen standen an Ansehen hinter den Charismatikern so erheblich zurück, daß vor ihrer Mißachtung gewarnt werden muß, und wenn die Didache sie neben die Apostel und Lehrer gestellt wissen will[1]), so zeigt auch der Satz deutlich, daß ihnen gewöhnlich nur mindere Ehre gezollt wurde. Zweitens hatten beide Ämter ursprünglich nichts mit Erbauung und Belehrung der Gemeinde zu tun: denn es heißt ausdrücklich[2]), „auch sie leisten euch ja den Dienst der Propheten und Apostel" — natürlich nur, wenn diese nicht vorhanden sind, ein Fall, der bereits kurz vorher (13, 4) in der Didache ins Auge gefaßt ist. Dann leiten sie den sonst von den Charismatikern abgehaltenen Gottesdienst: für sie, denen keine Geistesbegabung eingibt, was sie reden sollen, gelten die liturgischen Gebete bei der Eucharistie c. 9. 10. Was ihr eigentlicher Beruf war[3]), können wir nur indirekt erschließen: sie müssen das, was noch fehlt, nämlich die technisch-praktische Seite der Gemeindearbeit versehen haben, vor allem — was innig zusammenhängt — Vermögensverwaltung und Armenpflege. Das wird bis zu einem gewissen Grade bestätigt durch die in der Didache

---

[1]) μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς. αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων 15, 2.

[2]) ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων 15, 1.

[3]) In seiner „Kirchenverfassung und Kirchenrecht" (1910), S. 58, will Harnack aus der Aufeinanderfolge der Sonntagsvorschriften, c. 14 und der Anweisung zur Wahl der ἐπίσκοποι und διάκονοι schließen, daß hier „durch die Verknüpfung dieser Personen mit der θυσία ihre Funktion primär als kultische erscheine". Der Schluß erscheint mir, ganz abgesehen von den inneren Schwierigkeiten, bei der lockeren Komposition der Didache unmöglich: so viel gibt das οὖν 15, 1 nicht her, so wenig als das οὖν 11, 1 den διδάσκων zum Verkünder der Gebete 9. 10 macht.

Digitized by Google

wie sonst regelmäßig an sie gestellte Forderung des Freiseins von Geldgier (ἀφιλαργυρία, Did. 15, 1; I. Tim. 3, 3. 8; Tit. 1, 7). Das uns sonst vielfach bezeugte Amt der „Presbyter" ist der Didache unbekannt.

Dies alles hat Harnack in seiner klassischen Ausgabe der Didache im 2. Bande der Texte und Untersuchungen überzeugend nachgewiesen und durch Nachprüfung an der gesamten altchristlichen Literatur erhärtet: in seiner Mission und Ausbreitung des Christentums S. 237 ff. (2. Aufl. I, S. 274 ff.) hat er dann den Nachweis geliefert, daß auch das Judentum bereits Apostel, Propheten und Lehrer kannte. Die zahlreichen Berührungspunkte zwischen christlichem und hellenistischem Prophetentum, auf die besonders R. Reitzenstein hingewiesen hat (Poimandres S. 220 f., 203 ff.; Hellenist. Mysterienreligionen S. 12 f., 88 f., 151 f., 183), beweisen nichts dagegen: einmal stand ja das Heidenchristentum der beständigen weiteren Beeinflussung durch die Umgebung offen, und zweitens ist bereits das hellenistische Judentum vor allem in der Diaspora stark mit orientalisch-hellenistischer Religiosität durchsetzt gewesen: da ist Philos sehr verfeinerte Theorie vom Prophetentum[1]) recht lehrreich. Wir dürfen also in den charismatischen Ämtern die Fortführung hellenistisch-jüdischer Einrichtungen — vermutlich in starken, aber uns nicht faßbaren Modifikationen — durch die jungen Christengemeinden erblicken.

Wie steht es nun mit der Herkunft des Episkopats und Diakonats? Woher stammen diese Namen, und was sagen sie uns über die damit gedeckten Funktionen?

Es ist mir von vornherein wahrscheinlich, daß die Christengemeinden sich keine neuen Bezeichnungen für ihre Beamten ausdachten, sondern daß sie hier, wie meistens — und nicht bloß in „irdischen" Dingen —, bereits geprägte Münzen verwendeten. Wir müssen also die Frage

[1]) Reitzenstein, Poimandres, S. 204 Anm. 1.

Digitized by Google

stellen, wo uns in der Umgebung des Urchristentums diese Worte als Amtsbezeichnung begegnen, oder ob wir andere Anknüpfungspunkte suchen müssen.

ἐπίσκοπος.

Auf jüdischem Gebiet, wohin wir naturgemäß unsern Blick zuerst richten, ist der Titel ἐπίσκοπος unbekannt: wo das Wort in der Septuaginta begegnet[1]), bedeutet es „Aufseher", ohne technische Amtsbezeichnung zu sein. Wir müssen also weitergehen.

Auch die als Regierungskommissare in untertänige Städte geschickten athenischen ἐπίσκοποι des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. müssen außer Betracht bleiben[2]), weil sie zeitlich zu weit vor unserer Periode liegen, und weil die politischen Bedingungen, die sie schufen, keinen Bestand hatten.

Dagegen finden wir ἐπίσκοποι in heidnischen Kultvereinen[3]). Auf der Insel Thera besteht ein Verein zum Kult des Anthister, Sohn des Pythochrestos. Die Gemeindeversammlung (τὸ κοινόν) beschließt in der uns erhaltenen Urkunde (Inscr. Graec. XII, 3, 329), eine Stiftung anzunehmen: die ἐπίσκοποι Dion und Melehippos sollen das Geld zinstragend anlegen. Die beiden Genannten sind also sicher Gemeindebeamte, d. h. Vorstandsmitglieder, und vermutlich die Kassierer.

In Mykonos[4]) überträgt die „Gemeinde der Alexichiten" dem ἐπίσκοπος die Fürsorge für die Verkündigung einer Ehrung. Hier scheint der Beamte gleichfalls zum Vorstand der Genossenschaft zu gehören, während eine

---

[1]) Es kommt 14 mal vor, ἐπισκοπή findet sich öfter.

[2]) Über sie Busolt, Griech. Geschichte III, 1, S. 227; Dittenberger, Sylloge[2] Nr. 8, Note 4; Aristoph. Vögel 1022; Harpokration s. v.

[3]) Vgl. Pohland, Griech. Vereinswesen (Preisschrift der Jablonowskischen Gesellschaft Nr. 38, 1909).

[4]) Rhein. Mus. 55 (1900), S. 506 ff. 2. Jahrh. vor Chr.

Digitized by Google

thracische Inschrift[1]) ἐπίσκοπος als Bezeichnung einer niederen Kultfunktion kennt. Aus der Zeit um 100 v. Chr. stammt eine inschriftliche Liste[2]) sakraler Kultbeamter aus Rhodos, welche unter anderen auch ἐπίσκοποι nennt: es folgt nur ein Name, aber der Plural der nach dem Schema gefertigten Überschrift zeigt, daß es gewöhnlich mehrere waren. Über ihre Funktion erfahren wir nichts. Auf derselben Insel Rhodos finden wir um dieselbe Zeit die ἐπίσκοποι aber auch in Listen von städtischen Beamten[3]): einmal werden uns fünf, ein andermal drei ἐπίσκοποι genannt, freilich wieder ohne Angaben über ihre Tätigkeit. Kassierer sind sie keinesfalls, da neben ihnen ταμίαι genannt sind.

Am häufigsten ist der Titel jedoch in Zentralsyrien, wo er von 100 n. Chr. bis ins 4. Jahrhundert auf Bauinschriften nachweisbar ist. Am deutlichsten redet die Inschrift von Kanata[4]) im Hauran vom Jahre 253: ὑπὲρ σωτηρίας τῶν κυρίων, ἐπισκοπούντων Ἀνέμου Σαβίνου καὶ Βαυλάνης Ὀδενίθου καὶ Πασίφιλος Καμασάνου, ἐκτίσθη ὁ οἶκος ἐκ φιλοτιμίας τῆς κώμης, ἐξ ὧν ἔδωκεν Ἰουλιανὸς Διονυ(σίου) * φ . . . ἔτους ϱμή. D. h.: Das Gebäude ist errichtet im Jahre 253/4 n. Chr.[5]) zu Ehren der Kaiser (Valerian und Gallien) als ein Zeichen der loyalen Gesinnung des Dorfes von dem durch Julianos Dionysiu geschenkten Gelde: die Baukommission (ἐπίσκοποι) bestand aus den genannten drei Männern.

Ähnlich ausführlich meldet eine Inschrift von Der'at im Hauran[6]): ὑπὲρ σωτηρίας καὶ νίκης des Kaisers Gallien

[1]) Archäol.-epigraph. Mitteil. aus Österreich XVIII, S. 108 n. 8, 17.

[2]) Inscr. Graec. XII, 1, 731.

[3]) Inscr. Graec. XII, 1, n. 49. 50.

[4]) Le Bas-Waddington, Voyage arch. Syrie. Inscr. III, n. 2412 f.

[5]) Ära von Bostra, s. Waddington z. St. und Kubitschek in Pauly-Wissowas Realenzykl. I, S. 649.

[6]) Dittenberger, Orient. inscr. II, n. 614.

Digitized by Google

ἐκτίσθη τὸ τεῖχος ἐκ δωρεᾶς τοῦ Σεβ(αστοῦ), προνοίᾳ Στατιλίου Ἀμμιανοῦ τοῦ κρατίστου διέποντος τὴν ἡγεμονίαν, ἐφεστῶτος Ἰουλ(ίου) Ἰσιδώρου στράτωρος, ὑφηγ(ουμένου) Οὐήρου ἀρχιτέκτονος, προεδρίᾳ Μάγνου Βάσσου, ἐπισκοπῆ Αἰλίου Βάσσου καὶ Ζηνοδώρου Ταυρίνου καὶ Σαβίνου Γερμανοῦ ἔτ(ους) ρνή. Hier wird eine Mauer gebaut, wozu der Kaiser das Geld gespendet hat, und zwar auf Anregung [1]) des als *praeses* von Arabien fungierenden *Legatus Augusti pro praetore* Statilius Ammianus, Exzellenz. Wovon der kaiserliche Stallmeister Julius Isidor „Vorsitzender" ist, bleibt unklar: vielleicht hat er das öffentliche Bauwesen in der Provinz unter sich; der Baumeister Verus entwirft den Plan und leitet wohl auch technisch den Bau; Magnus Bassus ist „Vorsitzender", vermutlich des Magistrates der Stadt [2]) oder der Baukommission: die drei zuletzt genannten *ἐπίσκοποι* sind offenbar diese Kommission, welche unter anderem die städtischen Interessen bei der Durchführung des Baues wahrzunehmen hat.

Mehrfach begegnet es auch, daß die Kommissionsarbeiten im Magistrat nach Stadtvierteln verteilt werden: so in Soada, wo im Jahre 232 ein Gebäude mit Werkstätten und vollständiger Einrichtung gebaut wird [3]), *ἐπισκοπούντων βουλευτῶν φυλῆς Βιταιηνῶν προνοίᾳ κυρίου κτίστου Διονύσου.* Ebenda wird 187 n. Chr. eine Wasserleitung und ein Athenatempel errichtet [4]), *ἐπισκοπούσης φυλῆς Σομαιθηνῶν.* Eine andere Inschrift derselben Stadt lautet [5]): *ἡ πόλις ἐπισκοποίσης φυλῆς Βιταιηνῶν.* Eine einzelne Magistratsperson ist *ἐπίσκοπος* in Kanata: da wird

[1]) So ist *προνοίᾳ* zu verstehen; vgl. Le Bas-Wadd. 2309; Dittenberger, Orient. inscr. II, n. 608, 618, 619.

[2]) So Dittenberger, weil n. 615 in einer Inschrift derselben Stadt aus einem andern Jahre derselbe Mann wieder bei einem Bau die *προεδρία* hat: da werden aber nur „Oberbeamte" genannt, also keine *ἐπίσκοποι*.

[3]) Le Bas-Waddington n. 2309.

[4]) Ebd. n. 2308.

[5]) Ebd. n. 2310, danach ergänzt n. 2173 b.

Digitized by Google

gebaut[1]) *ἐπισκοποῦντος Μονίμου Φλαουίου βουλευτοῦ.* Ebenda nennt sich zur Zeit Trajans ein Menneas auf einer Bauinschrift[2]) *ἐπίσκοπος πάντων τῶν ἐνθάδε γεγονότων ἔργων.*

In Salkhat in Nabataea[3]) folgt auf vier Namen der Satz: *ἐπίσκοποι ἐκ τοῦ θεοῦ ἔκτισαν. ἔτους ρμζ* (= 252/3), und ebenda bietet ein anderer Stein[4]) die Inschrift: *Φάρεσκον Σολέου βουλε(υτήν), Ἀλέξανδρον Οὐάλεντ*[ος] *Σευῆρον κὲ Βάσσον οὐϊτρανοὶ ἐπίσκοποι.* Eine stark verstümmelte Inschrift aus Mdjemir in Batanaea[5]) gibt eine lange Namenliste, hinter jedem Namen steht der Titel *ἐπίσκοπος.* In Bostra meldet eine Inschrift[6]) des 3./4. Jahrhunderts: *Γαλλωνιανὸς ὑπατικὸς ἔκτισεν· Ἀγρίππας ἱππικὸς ἐπεσκόπει. Χάρη. Βόστρα.*

Im Westen des Mittelmeers, in Nizza, begegnet uns auf einer Inschrift[7]) C. Memmius Macrinus, der eine Reihe städtischer Ehrenämtar, darunter das Duumvirat, in Marseille bekleidet und als *episcopus Nicaensium* bezeichnet wird, sowie der kaiserliche Prokurator Tiberius Claudius Demetrius, *ducenarius episcepseos chorae inferioris*[8]). Nizza stand unter der Verwaltung von Marseille, die einem städtischen *ἐπίσκοπος* anvertraut war; diesem stand ein kaiserlicher Prokurator zur Seite[9]).

Der um 340 schreibende Jurist Charisius zählt in seinem Werke *de muneribus civilibus* die städtischen Ämter auf, welche als *munera personalia* zu bezeichnen sind[10]),

[1]) Ebd. 2412[e].

[2]) Dittenberger, Orient. inscr. II, n. 611.

[3]) Le Bas-Waddington n. 1990.

[4]) Ebd. n. 1989.

[5]) Ebd. n. 2298.

[6]) Ebd. n. 1911, Auf n. 2070[e] ist nur noch *ἐ]πισκοπεύοντ*[ος zu lesen.

[7]) CIL V n. 7914.

[8]) CIL V n. 7870.

[9]) So Mommsen ebd. S. 916[b].

[10]) Digesten 50, 4, 18. Vgl. Liebenam, Städteverwaltung, S. 370.

Digitized by Google

d. h. welche nur persönliche Arbeitsleistung, nicht auch Geldaufwendung erfordern. Darunter erscheinen auch die Mitglieder der verschiedensten Kommissionen, meist als *curatores* bezeichnet; auch die Baukommission findet sich (§ 10): *curatores ad extruenda vel reficienda aedificia publica sive palatia sive navalia vel mansiones;* aber es begegnet auch der griechische Titel für die Sicherheits- und Sittenpolizei, *irenarchae* (§ 7), und für die Proviantkommission (§ 7): *episcopi, qui praesunt pani et ceteris venalibus rebus, quae civitatium populis ad cotidianum victum usui sunt.* Daß die Bezeichnung gerade im Zusammenhang mit diesem Amt auch sonst geläufig ist, zeigt ein Scholion zu Aristophanes Wespen 1407: *ἀγορανόμοι· τοὺς ἐπισκοποῦντας τὰ τῆς πόλεως ὤνια καὶ διοικοῦντας αὐτά.*

Noch in einem anderen städtischen Amt sind *ἐπίσκοποι* nachweisbar: auf einer Münze von Ephesus aus der Zeit des Claudius [1]) heißt der Münzmeister *Κουσίνιος ἐπίσκοπος τὸ δ'*. Der Titel ist also so fest an das Amt geknüpft, daß sogar die Ordnungszahl dazu treten kann: Kusinios ist zum vierten Male *ἐπίσκοπος* gewesen. Daß derselbe Mann auch noch unter Claudius auf Münzen als *ἄρχων* (Mionnet, Suppl. VI, S. 126 n. 319) und als *γραμματεύς* (Mionnet III, S. 93 n. 251) bezeichnet wird, braucht uns nicht zu kümmern.

Damit sind die mir bekannt gewordenen Beispiele dieses Gebrauches erschöpft.

Als Resultat der Zusammenstellung ergibt sich, daß *ἐπίσκοπος* als Amtsbezeichnung mehrfach nachweisbar ist. Jedoch hängt der technische Sinn nicht so fest daran, daß sofort mit der Nennung des Wortes ein klares Bild gegeben wäre. Wenn in Syrien oder Kleinasien in der Kaiserzeit von jemandem gesagt wurde, er sei städtischer *ἐπίσκοπος*, so wußte der Hörer nur, daß der Betreffende

[1]) Mionnet, Suppl. VI, S. 127, n. 327—329. Imhof-Blumer, Kleinasiat. Münzen I, S. 59. Zeitschr. f. Numismat. VI, S. 15.

Digitized by Google

amtlich mit der Aufsicht über irgend etwas betraut war: ob es das Bau-, Münz- oder Proviantwesen oder was sonst war, mußte ihm besonders mitgeteilt werden. Das Wort war in seiner Bedeutung lebendig und noch nicht zum speziellen Titel erstarrt. So spielt es auch sonst in der Rede des Tages eine große Rolle, und namentlich die wandernden philosophischen Prediger werden nicht müde, sich als die von Gott angestellten „Aufseher" der Menschheit zu bezeichnen[1]).

διάκονος.

Das Wort διάκονος (sowie διακονία, διακονεῖν) kommt in der Literatur von den verschiedensten Dienstleistungen vor, ist aber fast nie technische Bezeichnung des Dieners und begegnet dementsprechend selten auf Inschriften und Papyri. Auch in der Septuaginta ist das Wort nicht üblich: im Estherbuch[2]) heißen die Hofeunuchen οἱ διάκονοι τοῦ βασιλέως; Proverbien 10, 4 wird gesagt, daß der Törichte der διάκονος des Weisen sein soll; IV. Makkab. 9, 17 redet der gefolterte Märtyrer seine Henker mit ὦ μιεροὶ διάκονοι an; das ist alles.

Die übliche Bezeichnung des Dieners ist, wenn man von δοῦλος, wie billig, absieht, im Alt- wie im Neugriechischen ὑπηρέτης oder παῖς. Διάκονοι begegnen uns[3]) inschriftlich im 3. Jahrhundert v. Chr. in Troezen[4]). Zuerst auf einer Liste von Beamten — ob sakraler Art, ist ungewiß: es folgen aufeinander zwei γραμματεῖς, ein κᾶρυξ, ein διάκονος und drei παῖδες, der διάκονος ist also mehr als die gewöhnlichen „Burschen". In einer anderen Aufzeichnung von Beamten, und zwar diesmal sicher eines Kultvereins,

[1]) ἐπίσκοποι oder κατάσκοποι; vgl. E. Norden in Fleckeisens Jahrbüchern Suppl. XIX, S. 377 ff.; Wendland, Hellenist.-römische Kultur [2], S. 82.

[2]) Esth. 1, 10; 2, 2; 6, 3. 5; in 6, 3. 5 hat A die Variante οἱ ἐκ τῆς διακονίας.

[3]) Zum folgenden vgl. Pohland, Vereinswesen, S. 391.

[4]) Inscr. Graec. IV, n. 824 und n. 774.

Digitized by Google

steht der διάκονος an letzter Stelle, hinter dem Koch. Dasselbe wiederholt sich auf akarnanischen Inschriften[1]) des 2./1. Jahrhunderts v. Chr. und einer Inschrift von Magnesia[2]). Es ist nicht unwichtig, daß uns eine Stelle des Athenaeus (X p. 420e) den διάκονος in derselben Gesellschaft zeigt: τὸν οἰνοχόον, τὸν διάκονον, τὸν μάγειρον. Demnach war der διάκονος wohl der „Aufwärter" bei Tisch, der die Gaben der Küche den festlich Tafelnden auftrug, und das κοινὸν τῶν διακόνων, welches in Ambrakia[3]) dem Sarapis, der Isis und anderen ägyptischen Gottheiten eine Inschrift widmet, war nichts anderes als ein Kellnerverein. Im gleichen Sinne werden wir wohl als Aufwärter auch die fünf διάκονοι auffassen dürfen, welche einem Kultverein der Meter in Kyzikos[4]) dienen.

Eine Inschrift aus Metropolis in Lydien[5]) gibt zwei Listen des Kultpersonals der zwölf Götter: beide Male steht an der Spitze der Priester, es folgt die Priesterin, dann eine weibliche und zwei männliche διάκονοι. Noch zwei andere ähnliche Inschriften finden sich ebenda[6]).

Dagegen ist der auf dem Berliner Papyrus (II n. 597) vom Jahre 75 n. Chr. begegnende διάκων anscheinend der Viehknecht eines Bauern, wie denn auch ebenda I n. 261, 26 das διακονεῖν von häuslichen Hilfeleistungen zu verstehen ist.

Häufiger ist das Wort in der gehobeneren Sprache. So wird bei Plato nicht selten von διάκονοι und διακονία gegenüber dem Staat gesprochen, und bei Epiktet begegnet öfter die noch erhabenere Redewendung, daß der Kyniker

[1]) Inscr. Graec. IX, 1, n. 486, 487. Athen. Mitteil. XXVII (1902) S. 334.

[2]) O. Kern, Inschr. v. Magnesia, n. 109.

[3]) CIG II n. 1800.

[4]) Michel, Récueil des inscr. graec. n. 1226 = Athen. Mitteil. X (1885), S. 203.

[5]) CIG II n. 3037.

[6]) So Röhl in Bursians Jahresbericht 1883, III, S. 74 nach Μουσεῖον καὶ βιβλιοθήκη II, 2/3, S. 92, 100.

Digitized by Google

Gottes διάκονος ist (III 22, 65. 69; 26, 28; IV 7, 20), ein Gedanke, dessen biblischen Ausdruck wir in dem semitisch gefärbten δοῦλος θεοῦ finden[1]). Eine allgemein bekannte technische Bezeichnung ist aber nach dem Gesagten διάκονος weniger als ἐπίσκοπος.

Kehren wir jetzt zur Didache zurück, so ist vor allem die Frage zu erörtern, ob die in ihr geschilderte Verfassungsform nicht etwa eine zufällige Einzelheit oder ein theoretisches Gebilde ist. Beides wird durch den Charakter der Didache von vornherein schon recht unwahrscheinlich gemacht, läßt sich aber durch einen Blick in die paulinischen Briefe mit Sicherheit erledigen. Die Verfassung der Didache begegnet uns in ihren typischen Formen bereits in zwei alten paulinischen Gemeinden, in Korinth und Philippi. I. Kor. 12 bekämpft Paulus eine falsche Einschätzung der enthusiastischen Geistesgaben: auch das, was nicht vor den Leuten leuchtet und blendet, ist eine der Gemeinde unentbehrliche „Geistesgabe" und darum hochzuhalten, und aller Geistesgaben höchste ist die Liebe (c. 13). In diesem Zusammenhange[2]) werden als solche Geistbegabten genannt: Apostel, Propheten, Lehrer; sodann Wundertaten, Heilungsgaben, Hilfeleistungen, Leitung, Zungenreden. In der unmittelbar anschließenden Fragenfolge: „Sind etwa alle Lehrer, sind etwa alle Propheten?" usw. werden diese Begabungen in gleicher Reihenfolge wiederholt — mit Ausnahme der Hilfeleistung und Leitung. Das ist kein Zufall. Was der Apostel jetzt nennt, das sind

[1]) Doch gebraucht auch Paulus II. Kor. 6, 4 von sich den Ausdruck ὡς θεοῦ διάκονοι, ebenso von Timotheus I. Thess. 3, 2; διάκονος Χριστοῦ begegnet II. Kor. 11, 23, Kol. 1, 7; vgl. I. Tim. 4, 6.

[2]) V. 28: καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους· ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν. 29 Μὴ πάντες ἀπόστολοι; μὴ πάντες προφῆται; μὴ πάντες διδάσκαλοι; μὴ πάντες δυνάμεις; 30 Μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων; μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν; μὴ πάντες διερμηνεύουσιν;

Digitized by Google

die eigentlichen „Charismen", die wirklich nur die besonders Begnadeten besitzen. Dagegen würde ihnen auf die Frage: „Leisten etwa alle Hilfe? Sind etwa alle zur Leitung berufen?" die Antwort entgegengeklungen sein: „Warum denn nicht? Ja, sobald wir dazu bestellt werden!" Und warum nennt er denn doch vorher die beiden Dinge unter den „Charismen"? Weil er sie nicht mißachtet wissen will gegenüber den enthusiastischen Formen, wie er denn sogleich danach die Liebe als das höchste Charisma besingt. Wie sagte doch die Didache? „Verachtet sie nicht, denn sie sind die Geehrten unter euch neben den Propheten und Lehrern"! *Ἀντιλήμψεις* und *κυβερνήσεις* sind bei Paulus nichts anderes als Bezeichnungen für die Tätigkeit der *διάκονοι* und *ἐπίσκοποι*. Diese Titel selbst begegnen uns nun in Philippi: Phil. 1, 1 grüßt Paulus alle Heiligen in Philippi *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις* [1]). Wenn das schon einige Wahrscheinlichkeit dafür schafft, daß auch in Korinth diese Amtsbezeichnungen bekannt waren, so wird es zur Gewißheit erhoben durch Röm. 16, 1: da empfiehlt Paulus den Römern die Phoebe, welche *διάκονος τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς* ist. Von der korinthischen Hafenstadt dürfen wir auf Korinth zurückschließen, und die I. Kor. 16, 15 erwähnte *διακονία* des Stephanoshauses bestätigt das in vollem Umfang [2]). Im ersten Thessalonicherbrief 5, 12 will Paulus die Thessalonicher zur liebevollen Hochachtung vor ihren Beamten ermahnen: er nennt diese

[1]) Man kann fragen, warum Paulus diese Ämter nur hier nennt, wenn sie doch anderswo auch begegneten, und andererseits, warum er gerade diese Ämter grüßt und die „Charismatiker" ausläßt. Auf beide Fragen dürfte der Exeget, der nicht alles zu wissen braucht, die Antwort schuldig bleiben; aber er kann mit Wahrscheinlichkeit auf 4, 10 ff. hinweisen. Paulus dankt in diesem Brief für mehrfache Geldunterstützungen der Philippischen Gemeinde: er war also Gegenstand der Fürsorge der *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* gewesen.

[2]) Die Kol. 4, 17 mit Bezug auf einen Archippos erwähnte *διακονία ἣν παρέλαβες* gehört vielleicht auch hierhin, doch bleibt das viel unsicherer.

Digitized by Google

τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς. Das sind also die διάκονοι als κοπιῶντες (wie auch I. Kor. 16, 16), die ἐπίσκοποι als προϊστάμενοι, die προφῆται und διδάσκαλοι als νουθετοῦντες. Damit ist aber auch die letzte Stelle der Paulusbriefe geklärt, welche eine Ämterliste bringt, Rom. 12, 6—9, und wir erhalten andererseits eine Bestätigung für die Richtigkeit unserer Auffassung von I. Kor. 12, denn beide Stellen sind genaue Parallelen, oder besser, beim Diktieren von Rom. 12 hat Paulus an I. Kor. 12 gedacht: er mag vielleicht öfter auch in der mündlichen Predigt Ähnliches gesagt haben. Wie in I. Kor. geht er vom Bild des Leibes und seiner Glieder aus: jeder soll sich als Glied wissen und deshalb an seinem Platz und nach seinen Gaben seine Pflicht tun[1]): der Prophet, der διάκονος, der Lehrer, der Prediger, der Almosengeber, der Vorsteher (προϊστάμενος), der Krankenpfleger (? ἐλεῶν), wer Liebe übt, tue es ohne Heuchelei, verabscheuet das Böse — und so geht der besondere Gedanke unmerklich in allgemeine Ermahnungen über. Wieder haben wir, nur in buntem Durcheinander der Reihenfolge, Propheten und Lehrer, διάκονοι und ἐπίσκοποι: aber in rhetorischer Plerophorie sind die Tätigkeiten einzeln genannt, die sich in einem Amt zusammenfinden. Es gab keine „Prediger" neben Propheten und Lehrern[2]), und die Armen- und Krankenpflege gehört zum Amt der Diakonen

[1]) Rom. 12, 6—9: ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα, εἴτε προφητείαν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως· εἴτε διακονίαν, ἐν τῇ διακονίᾳ· εἴτε ὁ διδάσκων, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ· εἴτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει· ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι, ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι· ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος . . . Dies Ausmünden in die ἀγάπη zeigt besonders gut den Zusammenhang mit I. Kor. 12—13, 1, obwohl die Spitze der ganzen Ausführung eine völlig andere ist. In I. Kor. Kampf gegen Überschätzung des Enthusiasmus, in Rom. abgeblaßt einfache Vermahnung zur Pflichterfüllung.

[2]) Auf „Apostel" kann ὁ παρακαλῶν nicht gehen; von denen ist hier überhaupt keine Rede.

Digitized by Google

und Episkopen[1]): das Wort *διακονία* verwendet Paulus auch sonst mit Vorliebe, wenn es sich um Armenunterstützung handelt (II. Kor. 8, 4; 9, 1. 12. 13; 11, 8).

Wir dürfen also den Schluß wagen, daß uns bereits in den paulinischen Gemeinden die Beamten der Didache begegnen, sowohl was die Verteilung als auch was die Bezeichnung der Ämter betrifft: auch im Fehlen der *πρεσβύτεροι* stimmen sie mit der Didache überein.

Man hat also hier auf heidenchristlichem Gebiet die Namen der charismatischen Ämter dem hellenistischen Judentum entlehnt, während uns die Bezeichnungen der *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* mit Sicherheit zunächst nur das eine lehren, daß sie nicht aus der griechischen und natürlich noch weniger aus der hebräisch-aramäischen Synagoge stammen. Eine positive Angabe über ihre Herkunft vermögen wir dagegen auf Grund des kärglichen, eben vorgelegten Materials nicht zu erbringen: die Herleitung der *ἐπίσκοποι* von den städtischen und privaten Aufsichtskommissionen, die wir durch Inschriften und Münzen kennen, ist ebenso willkürlich wie die von den vereinzelt erscheinenden „Aufsehern" der Kultvereine[2]). Dasselbe gilt in noch höherem Maße von den *διάκονοι*. Trotzdem kann ich Loofs (S. 628 f.) nicht zustimmen, wenn er meint, *ἐπίσκοπος* sei Phil. 1, 1 nicht mehr Amtstitel als *προϊστάμενοι* I. Thess. 5, 12, und durch Hinweis auf den freien, lebendigen Gebrauch von *ἐπισκοπή*, *ἐπισκοπεῖν*, ja auch von *ἐπίσκοπος* selbst die These erhärten will, das Wort sei weniger Amtsname als Amtsbeschreibung, demnach

[1]) Die hier sowieso gestörte Reihenfolge beweist nichts gegen die Gleichsetzung *προϊστάμενος* = *ἐπίσκοπος*, so wenig als I. Thess. 5, 12, wie v. Dobschütz zu dieser letzten Stelle meint. Recht hat er aber mit dem Hinweis, daß der Grieche bei *προΐστασθαι* auch die Bedeutung „fürsorgen" empfindet: nur daß das für *ἐπισκοπεῖν* genau so zutrifft, und auch von diesem Gesichtspunkt aus *προϊστάμενος* = *ἐπίσκοπος* ist, worauf es hier allein ankommt.

[2]) Auch Pohland warnt vor der Annahme eines solchen Zusammenhangs.

Digitized by Google

jeder Versuch einer Anknüpfung an griechische Titulatur ein *πρῶτον ψεῦδος* vieler neueren Konstruktionen. Denn derselbe freie Gebrauch besteht in der ganzen griechischen Sprache der Zeit und hat nicht verhindert, daß *ἐπίσκοπος* Titel für mancherlei Ämter wurde, wie denn auch wir unbefangen von beaufsichtigen, Aufsicht, Aufseher reden, aber in bestimmten Fällen „Aufseher" ein Titel, „Aufsicht" eine technische Funktionsbezeichnung ist. Und die Umschreibung durch synonyme Worte ist auch in Zeiten nachweisbar, ja beliebt, in denen niemand den Titelcharakter von *ἐπίσκοπος* bestreitet: als *ἡγούμενος*, *ποιμήν*, *ἀρχιερεύς*, *λειτουργός*, *πάπας* u. a. m. ist der Bischof immer gern bezeichnet worden. Es kommt aber noch ein anderes hinzu: mit dem *ἐπίσκοπος* erscheint seit Phil. 1, 1 untrennbar verbunden der *διάκονος*, und beide Ämter haben ihre enge Zusammengehörigkeit auch in späterer Zeit nicht verloren. Nun ist für *διάκονος* die Wertung als Titel unbestreitbar, trotz des lebendigen Gebrauchs des Wortes und seiner Verwandten. Peinlichst vermeidet man eine Umschreibung durch Synonyma[1]) wie *ὑπηρέτης*, *παῖς*, *δοῦλος* u. dgl., und es ist bezeichnend, daß Justin in der Schilderung des Abendmahls (Apol. I, 65, 5; 67, 5) zwar allgemein von dem *προεστώς* redet, statt ihn mit seinem Titel *ἐπίσκοπος* zu nennen[2]), aber sich wohl hütet, ebenso bei den Diakonen zu verfahren. Er gibt ihnen weder eine umschreibende Bezeichnung, noch nennt er sie schlechthin *διάκονοι*, Aufwärter, denn beides hätte bei seinen heidnischen Lesern die falsche Vorstellung eines untergeordneten Dienstes hervorgerufen; er sagt *οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι* und deutet damit an, daß sie zwar den Titel „Diener" führen, aber einen ganz anderen Rang haben.

Die Titel *ἐπίσκοπος* und *διάκονος* gehören wie diese Ämter von Anfang an zusammen: daß sie aus griechischen

[1]) Ign. Trall. 2, 3 ist natürlich keine Ausnahme.

[2]) Ebenso nennt er ja die Evangelien *ἀπομνημονεύματα*.

Digitized by Google

Organisationen stammen, macht unser Material fast sicher. Aber die entscheidende Antwort auf die Frage nach der Herkunft und vermutlich damit auch nach dem ursprünglichen Inhalt der Ämter werden wir erst dann geben können, wenn es uns gelingt, beide in derselben Organisation in enger Beziehung zueinander auf griechischem Boden nachzuweisen. Das ist zurzeit noch unmöglich: wir müssen also warten.

Die Presbyterialverfassung.

Ein ganz anderes Bild finden wir in mehreren Urkunden bezeugt, die zwar nicht selbst der ältesten Zeit entstammen, aber mit innerer Wahrscheinlichkeit älteste Zustände widerspiegeln. Die Apostelgeschichte läßt in Kap. 15 [1]) an der Spitze der Gemeinde von Jerusalem die Apostel und *πρεσβύτεροι* stehen: das tritt besonders in dem „Aposteldekret" zutage, dessen Präskript (15, 23) lautet: *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοὶ τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν.*

Paulus und Barnabas setzen auf ihrer Reise durch das südliche Kleinasien [2]) in jeder Gemeinde Presbyter ein, aus Ephesus [3]) läßt Paulus die Presbyter der Gemeinde zu sich kommen. Der Seher der Apokalypse schaut 24 *πρεσβύτεροι* an der Spitze der Christenheit. Der Verfasser des II. und III. Johannesbriefes bezeichnet sich als *ὁ πρεσβύτερος*. Der Jakobusbrief 5, 14 verfügt, daß der Kranke *τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας* zu sich rufen und sich von ihnen salben lassen soll; das wird ihm Heilung und Sündenvergebung bringen. In der Haustafel des ersten

[1]) Außerdem noch 16, 4; 21, 18.

[2]) Act 14, 23: *χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους.*

[3]) Act 20, 17: freilich sagt Paulus zu ihnen v. 20, der hl. Geist habe sie eingesetzt als *ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ*: darüber siehe unten S. 140.

Digitized by Google

Petrusbriefes[1]) vermahnt der Verfasser, der sich als „Mitpresbyteros" bezeichnet, die *πρεσβύτεροι*, die Herde Gottes zu weiden, nicht durch Zwang, sondern nach Gottes Art in Freiwilligkeit, nicht um des Gewinnes willen, sondern aus Liebe zur Sache, nicht als Herren, sondern als Vorbilder der Herde, damit Christus, der Erzhirte, bei seiner Parusie sie belohne. Die Jüngeren (*νεώτεροι*) werden sodann ermahnt, den *πρεσβύτεροι* zu gehorchen. Im ersten Timotheusbrief c. 5 begegnet wiederum eine Haustafel: der Adressat wird angewiesen, wie er die Alten und die Jungen beiderlei Geschlechts (*πρεσβύτεροι* und *νεώτεροι* resp. *-αι*), besonders aber die Witwen behandeln soll. Und dann folgen v. 17 f. die gewichtigen Worte[2]): Diejenigen *πρεσβύτεροι*, die ihr Vorsteheramt schön verwaltet haben, insbesondere die, welche sich um Predigt und Lehre bemüht haben, sollen doppelter Ehre wert gehalten werden. Denn die Schrift sagt: „Du sollst dem Ochsen, der da drischt, das Maul nicht verbinden" und „der Arbeiter ist seines Lohnes wert". Die Begründung, die in I. Kor. 9, 9 und Didache 13, 2 wiederkehrt, zeigt deutlich, daß die „doppelte Ehre" etwas ganz Reales sein muß, nämlich Unterhalt durch die Gemeinde, und zwar in doppelter Ration[3]). Diese *πρεσβύτεροι* bilden eine Körperschaft, das *πρεσβυτέριον*, welches durch Handauflegung z. B. dem Timotheus seine besondere Amtsweihe verliehen hat (4, 14).

[1]) I. Petr. 5, 1: *πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συνπρεσβύτερος* usw.

[2]) I. Tim. 5, 17: *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ.*

[3]) Eine hübsche Parallele dazu liefert uns das Statut des Kollegiums der Verehrer der Diana und des Antinous zu Lanuvium: es verordnet, daß die Vorstandsmitglieder während ihrer Amtsführung von allen Umlagen frei sind, aber von allen guten Dingen, die zur Verteilung kommen, doppelte Portionen erhalten. Und haben sie ihr fünf Jahre dauerndes Amt gut geführt, so erhalten sie in Zukunft stets 1½ Portion. CIL XIV n. 2112. Dessau Inscr. lat. sel. 7212. Bruns fontes iur.[6] S. 347 f. auch bei Lietzmann, Handb. z. Neuen Test. Beilage 5 zum I. Korintherbrief.

Digitized by Google

Eine Anklage gegen einen πρεσβύτερος soll nur auf Grund von zwei oder drei Zeugen angenommen werden.

Im Titusbrief sagt der Briefschreiber [1]), er habe den Adressaten in Kreta zurückgelassen, damit er in den Städten πρεσβύτεροι einsetze, unbescholtene Männer, die nicht in zweiter Ehe lebten und christliche, brave Kinder hätten [2]).

Wir haben also hier Gemeinden vor uns, in denen die Beamten den Titel πρεσβύτεροι führen. Ihnen kommen charismatische Qualitäten zu: ihre Handauflegung schafft eine besondere Amtsweihe, ihr Gebet und ihre Ölsalbung heilt die Kranken und wirkt Sündenvergebung; einzelne von ihnen pflegen die erbauliche Rede und lehrhafte Unterweisung. Sie leiten die Gemeinde wie der Hirt die Herde, sie sind die „Vorsteher" und werden durch Unterhalt, der bei besonderen Verdiensten reichlicher bemessen wird, von seiten der Gemeinde belohnt. Ob sie ihr Amt durch Wahl oder auf Grund anderer Empfehlung erlangten, wird uns nicht mitgeteilt: das jüdische Vorbild hilft uns da auch nicht weiter. Die drei Ämter der Propheten, Lehrer und Episkopen, welche in den Didachegemeinden von Haus aus säuberlich getrennt sind, finden wir hier im Kollegium der πρεσβύτεροι vereinigt [3])! Daß gelegentlich mit der

[1]) Tit. 5, 6: καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους.

[2]) Die ganze Erörterung über den ἐπίσκοπος und die διάκονοι in I. Tim. 3, 1—13 und die über den ἐπίσκοπος in Tit. 1, 7—9 ist, wie Harnack, Kirchenverfassung, S. 50 f., mit Recht vermutet, interpoliert: an beiden Stellen wird durch diese abrupt einsetzenden Fremdkörper der Zusammenhang unterbrochen. I. Tim. 2 handelt vom Verhalten in der Gemeindeversammlung: 3, 15 sagt der Briefschreiber, das vorstehende sei geschrieben (ταῦτά σοι γράφω), damit du weißt πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι: das geht auf c. 2, nicht auf 3, 1—14. Tit. 1, 10 knüpft die Begründung εἰσὶ γὰρ πολλοὶ ἀνυπότακτοι direkt an 1, 6 an: der πρεσβύτερος darf keine τέκνα ἀνυπόταχτα haben. Die Interpolationen stammen, wie der Singular zeigt, aus der Zeit des monarchischen Episkopats.

[3]) Danach begreift sich auch ganz ungezwungen, wenn der ἀπόστολος Petrus durch das Prädikat συμπρεσβύτερος diesem Kollegium zugerechnet wird.

Digitized by Google

Wortbedeutung gespielt wird und rhetorisch die *πρεσβύτεροι* den *νεώτεροι* gegenübergestellt werden, darf uns angesichts der übrigen Tatsachen an dem Beamtencharakter der *πρεσβύτεροι* als des Gemeindevorstandes nicht irremachen. Fragen wir danach, wie man dazu kam, den Titel *πρεσβύτεροι* zu wählen, so ist der Hinweis auf die jüdischen Gemeinden die nächstliegende und historisch am besten beglaubigte Antwort: unter den Namen des jüdischen Gemeindeausschusses wählte man denjenigen aus, der den stärksten biblischen Klang hatte, wie es der ganzen Willensrichtung des „wahren Israel" entsprach. Die Gemeinde nannte sich aus diesem Grunde *ἐκκλησία*, nicht *συναγωγή* [1]), so ihr Vorstand *πρεσβύτεροι*, nicht *γερουσία* oder *ἄρχοντες*.

πρεσβύτερος.

Im griechischen Vereinswesen [2]) begegnen *πρεσβύτεροι* in großer Zahl, aber diese Bezeichnung kann als Analogie zu dem christlichen Titel nicht in Betracht kommen. Wenn wir nebeneinander *ὑμνῳδοὶ νεώτεροι* und *ὑμνῳδοὶ πρεσβύτεροι* finden, so bedeutet das nicht die Klasse der Jungen und Alten innerhalb einer Gesamtheit, sondern den Verein der jungen Sänger neben dem Verein der älteren. Es sind also zwei ganz verschiedene Organisationen, von denen jede ihren eigenen Vorstand, eigene Kasse usw. hat. So ist es durchweg, und auch die Honoratiorenklubs der *γερουσία* oder *πρεσβύτεροι* in den Städten [3]) machen davon

[1]) Vgl. Harnack, Mission, S. 292, I [2], 342 ff. Immerhin lehrt uns die Inschrift Dittenberger, Orient. inscr. II, n. 608 (*συναγωγὴ Μαρκιωνιστῶν κώμης Λεβάβων* usw. vom Jahre 318), daß auch in heidenchristlichen Gemeinden gelegentlich der sonst verpönte Name gebraucht wurde. Von den Ebioniten berichtet Epiphanius haer. 30, 18: *πρεσβυτέρους γὰρ οὗτοι ἔχουσι καὶ ἀρχισυναγώγους· συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν, καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν.* Also auch Epiphanius empfindet *πρεσβύτεροι* als jüdischen Titel; vgl. haer. 30, 11 p. 135 a b.

[2]) Pohland, Vereinswesen an vielen Stellen: s. Index s. v. *πρεσβύτεροι*.

[3]) Pohland S. 98 ff.

Digitized by Google

keine Ausnahme. Es sind dies vornehme, eine luxuriöse Geselligkeit pflegende Kasinos, welche vielfach mit reichen Dotationen versehen sind, so daß die Aufnahme in diesen Kreis häufig zugleich eine Art Pension für wenig begüterte, aber wohl verdiente Männer bedeutet. Darum bedürfen sie der kaiserlichen Bestätigung, und auch Rat und Volksversammlung der Stadt reden ein Wort mit. Aber ein Organ der städtischen Verwaltung oder gar Beamte sind diese *πρεσβύτεροι* nicht.

Anders steht es in Ägypten. Hier erscheinen in der Kaiserzeit als allgemeine Dorfbehörde[1]) die *πρεσβύτεροι κώμης*, die u. a. auch mit der Einziehung der Steuern betraut sind. Ihre Zahl ist schwankend, gelegentlich sind es zwei, vier, aber auch mehr als zehn. Bedeutsamer ist, daß sie nicht lebenslänglich fungieren, sondern jährlich wechseln, also wohl gewählt werden.

In ptolemäischer Zeit finden wir an der Spitze der Domanialbauern[2]) als ihren Vorstand *πρεσβύτεροι* mit einem *γραμματεύς* und einem *ὑπηρέτης*. Dazu treten in der gleichen Periode die *πρεσβύτεροι* der Müllerinnung in Alexandria[3]) (*οἱ πρεσβύτεροι τῶν ὀλυροκόπων*), sechs an der Zahl, mit einem *ἱερεύς* als Siebentem an der Spitze. Am besten sind uns aber die während der ersten drei christlichen Jahrhunderte vielfach auftretenden *πρεσβύτεροι* der Priester[4]) bekannt; genau können wir die Verhältnisse in dem Priesterkollegium des „großen Gottes" Soknopaios auf der Insel des Moerissees beurteilen. Der geschäfts-

[1]) Wilcken, Grundzüge der Papyruskunde I, 1, S. 43, 217. Chrestom. I, 2, n. 272. Griech. Ostraka I, S. 613 ff. Hauschildt, Zeitschr. f. neut. Wiss. IV (1903), S. 240 f.

[2]) Wilcken, Grundzüge I, 1, S. 275.

[3]) Max L. Strack in der Zeitschr. f. neutest. Wissensch. IV (1903), S. 213 ff. Die *πρεσβύτεροι ἐγδοχεῖς* und *πρεσβύτεροι τέκτονες* müssen trotz der Einwendungen Stracks (S. 232) doch wohl als Altersvereinigung ausscheiden.

[4]) H. Hauschildt in Zeitschr. f. neutest. Wissensch. IV (1903), S. 235 ff. W. Otto, Priester und Tempel I, S. 47 ff.

Digitized by Google

führende Ausschuß dieser Priesterschaft besteht aus fünf oder auch aus sechs πρεσβύτεροι, welche das Vermögen verwalten und den amtlichen Verkehr mit den Behörden leiten. Die Mitglieder dieses Ausschusses wechseln alljährlich — wahrscheinlich werden sie gewählt — und sind keineswegs alte Leute: einmal ist der älteste 45, drei andere 35 und einer 30 Jahre alt. Das zeigt am deutlichsten, daß das Wort πρεσβύτεροι hier seine Bedeutung völlig eingebüßt hat und bloßer Titel geworden ist.

Die Parallele zum christlichen Presbyterat liegt hier nahe genug, aber doch wohl schwerlich mehr als eine Parallele. Denn nirgends haben wir eine Spur von direkter Beeinflussung des ältesten Christentums durch Ägypten, und es ist allzu waghalsig, den uns als Ausgangspunkt sicher bezeugten Boden von Palästina, Syrien, Kleinasien, Griechenland zu verlassen und dafür Ägypten eine entscheidende Rolle zuschieben zu wollen.

Auf der Grenze zwischen Heiden- und Judentum begegnen uns πρεσβύτεροι in den Hypsistariergemeinden der Krim: doch ist die Würdigung ihrer Stellung hier mit dem Problem der Gesamtorganisation dieser Gemeinden so eng verbunden, daß beides zusammen behandelt werden muß.

Vom ersten Jahrhundert bis zur ersten Hälfte des dritten sind auf der Krim durch Inschriften jüdisch-synkretistische Gemeinden nachweisbar, welche den θεὸς ὕψιστος verehren[1]; sie haben die Sitte, anscheinend alljährlich zu Ehren der Gottheit eine Marmortafel zu weihen, welche die Mitgliederliste der Gemeinde enthält, und zwar nach einer mit geringen Abweichungen stets wiederkehrenden Formel. Die Gemeinde bezeichnet sich am Beginn der Inschrift als „die an den Priester N. N. und die übrigen Beamten (die mit Titel und Namen aufgeführt

[1]) Schürer in den Sitzungsber. der preuß. Akademie 1897, S. 200 ff. Die Inschriften bei Latyschev, Inscr. Ponti Euxini, II, 1890, n. 437—467.

Digitized by Google

werden) angeschlossene Versammlung": ἡ σύνοδος ἡ περὶ ἱερέα τὸν Δ. usw., oder auch (n. 446. 447. 448. 451) ἡ σύνοδος ἡ περὶ θεὸν ὕψιστον καὶ ἱερέα usw., die Liste der nichtbeamteten Mitglieder wird eingeleitet mit den Worten καὶ οἱ λοιποὶ θιασῶται. An Ämtern werden genannt: ἱερεύς, συναγωγός, φιλάγαθος, παραφιλάγαθος, γυμνασιάρχης, νεανισκάρχης[1]). Außerdem erscheint zuweilen ein πατὴρ συνόδου an zweiter Stelle (n. 437. 441. 445. 451) und an letzter Stelle ein γραμματεύς (n. 441. 442. 445).

Daß es sich aber nicht, wie man zunächst zu glauben geneigt ist, um eine einzige Gemeinde handelt, sondern um mehrere, die nebeneinander bestehen und ihre Mitglieder in einer uns nicht näher ersichtlichen Weise austauschen, zeigt eine Untersuchung der zeitlich nahe zusammenliegenden Inschriften n. 445 (v. J. 175—211, also rund um 200), n. 446 (v. J. 220), n. 447 und 448 (beide aus dem Monat Peritios des Jahres 225) und n. 451 (v. J. 228). Zunächst ist da die Tatsache durchschlagend, daß wir zwei Listen mit völlig verschiedenen Namen aus ein und demselben Monat, dem Peritios desselben Jahres 228 haben. Die übrigen Namenlisten bestätigen das in lehrreicher Weise. Die Inschrift n. 445 (c. 200) nennt acht Beamte und c. 40 Mitglieder. Von diesen begegnen in der Inschrift von 220 (n. 446) nur drei wieder: der παραφιλάγαθος Χόφραζμος Φοργαβάκου ist da zum ἱερεύς aufgerückt und hat diese höchste Würde auch im Jahre 225 noch inne (n. 447). Εἴτιος Ῥόδωνος ist in n. 446 παραφιλάγαθος geworden, Φαλδάρανος Ἀπολλωνίου ist einfaches Mitglied geblieben. Daß die übrigen aber keineswegs gestorben oder ausgetreten sind, ergibt sich daraus, daß Ἀσκληπιάδης Οὐαληρίου in der Parallelgemeinde des Jahres 225 (n. 448) als φιλάγαθος fungiert, der jetzige νεανισκάρχης Δημήτριος Ἀπολλωνίου dagegen erst 228 als ἱερεύς erscheint (n. 451), und der γραμματεὺς Ἄττας Ἡρα-

[1]) Die beiden letzten fehlen nur n. 443. 453.

Digitized by Google

κλείδου uns um 230 (n. 454) wieder als Mitglied begegnet; auch sein Sohn *Ἡρακλείδης Ἄττα* wird n. 450 noch genannt. Es muß also neben den beiden aus n. 447 und 448 bekannten Gemeinden im Jahre 225 noch andere gegeben haben, in denen sich die nach 225 wieder auftauchenden Mitglieder inzwischen aktiv betätigt haben.

Dieses Übertreten von einer Gemeinde in die andere läßt sich nun bei fast jeder Inschrift aufs neue beobachten. Die Liste von 220 (n. 446) hat, wie schon gesagt, nur drei Namen aus der Tafel von c. 200. Bei den aus dem Jahre 225 stammenden Verzeichnissen ist die Zahl der bereits bekannten Namen auch recht klein. In n. 447 kennen wir von den 6 Beamten und 47 Mitgliedern den *ἱερεύς* schon im Jahre 220 (n. 446) und c. 200 (n. 445), ferner sind bereits 220 (n. 446) verzeichnet der *φιλάγαθος Ἀντίμαχος Πασίωνος* und das Mitglied *Γώσακος Ἀσπάκου*. Dagegen stammt der *γυμνασιάρχης Βαλῶδις Δημητρίου* aus einer anderen Gemeinde, deren Liste vom Jahre 209 uns in n. 444 erhalten ist. Die übrigen, soweit sie nicht Neulinge sind, haben also früher sich um einen oder mehrere andere Priester geschart. Die in n. 448 verzeichnete Gemeinde (6 Beamte, 41 Mitglieder) hat aus der Gemeinde n. 446 v. J. 220 nur ein Mitglied, den *Ἄσανδρος Θαυμαστοῦ*, empfangen; ihr *φιλάγαθος Ἀσκλήπιος Οὐαληρίου* ist uns schon c. 200 in n. 445 begegnet, sonst werden nur Unbekannte genannt.

Die Liste n. 451 von 228, mit 7 Beamten und 45 Mitgliedern, hat aus beiden uns bekannten Gemeinden von 225 nur ein einziges Mitglied herübergenommen, den *Σωτηρικὸς Ποπλίου* aus n. 447; dagegen finden sich in n. 446 v. J. 220 zwei (*Μακάριος Ἀχαιμένου* und *Σοζίρσανος Ἀσκληπιάδου*), in n. 445 (c. 200) der Priester *Δημήτριος Ἀπολλωνίου*, in n. 444 (v. J. 209) der *φιλάγαθος Εὐσχήμων Μηνοφίλου*.

Neben diesen mit einer so vielgliedrigen Beamtenhierarchie versehenen und dabei doch in ihrem Bestand

Digitized by Google

kaleidoskopartig wechselnden *σύνοδοι περὶ θεὸν ὕψιστον*, die uns seit 155 n. Chr. (n. 438) in der geschilderten Form bekannt sind, stehen nun seit etwa 220 die Gemeinden der *εἰσποιητοὶ ἀδελφοὶ σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον*, wie sie sich am Beginn der Inschriften nennen, welche sich *περὶ πρεσβύτερον τὸν Δ.* gruppieren [1]) und durch geringe Mitgliederzahl und das Fehlen weiterer Beamter charakterisiert sind. Wieviele *πρεσβύτεροι* jeweils an der Spitze standen, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen, da der Beginn der Mitgliederliste im engeren Sinne nicht wie bei den bisher behandelten Inschriften durch einen besonderen Hinweis gekennzeichnet ist. N. 450 ist es wohl nur einer, n. 452 folgen auf *περὶ πρεσβύτερον* zunächst drei durch *καὶ* verbundene Namen im Akkusativ, dann noch ein Name im Akkusativ, dann folgen 16 Namen im Nominativ. So nahe es liegt, die akkusativischen Namen als die der Presbyter zu nehmen, so ist es bei der ungelenkigen Sprache der Inschriften doch nicht unbedingt sicher. In der bald nach dem Anfang zerstörten Liste n. 456 begegnen fünf Namen im Akkusativ, alle durch *καὶ* verbunden.

Latyschev und Schürer haben nach Stephanis und Pomialovskis Vorgang diese *εἰσποιητοὶ ἀδελφοί* für Novizen erklärt, die unter Leitung eines älteren Vollmitgliedes etwa den Katechumenenunterricht besuchten. Das scheint einleuchtend, und dazu würde stimmen, daß in der

[1]) Das Fehlen des Presbytertitels in n. 449, 8 halte ich nicht für ursprünglich. Hinter *ὀνόματα* war ein kleines Spatium, dann folgte auf dem abgebrochenen Stück *περὶ πρεσβύτερον* ganz wie sonst, nur daß der Name des Presbyteros versehentlich in den Nominativ gesetzt ist, wie sonst umgekehrt auch die *ἀδελφοί* im Akkusativ stehen. Oder es ist nur *πρεσβύτερος* zu ergänzen. Nur auf n. 453 (a. 230) begegnet die Hierarchie neben der Bezeichnung *ἀδελφοί*, aber der Anfang ist leider zu sehr verstümmelt, als daß man das Problem hier auch nur fassen könnte; auffällig ist auch die geringe Zahl von sechs Mitgliedern. Von *εἰσποιητοὶ ἀδελφοί* ist sicher nicht die Rede.

Digitized by Google

einzigen sicher datierbaren Inschrift dieser Art, n. 452 v. J. 228, der eine durch den Akkusativ als *πρεσβύτερος* gekennzeichnete *Ἀρίστων Μενεστράτου* uns bereits 225 (n. 447) als vollberechtigtes Mitglied der *σύνοδος* begegnet ist. Aber dieselbe Inschrift n. 452 liefert auch den schlagenden Beweis für die Unrichtigkeit der These. Die unzweifelhaft als *εἰσποιητοὶ ἀδελφοὶ* charakterisierten *Δαλόσακος Συμφόρου* und *Εὐτυχὶς Ἀντιμάχου* sind ebenfalls schon 225, und zwar in derselben Gemeinde (n. 447), Vollmitglieder. Noch mehr: die Inschrift n. 452 ist im Monat Gorpiaios 228 abgefaßt. Aus dem vorangehenden Monat (Loos) desselben Jahres stammt die *σύνοδος*-Liste n. 451, und in dieser finden wir den *ἀδελφὸς Σωζόμενος Στυράνου* auch als Mitglied gebucht. Man könnte meinen, er sei im Laufe des Monats aus- und zu den *ἀδελφοί* übergetreten; aber noch ein anderes *σύνοδος*-Mitglied vom vorigen Monat begegnet in n. 452, jedoch ohne *ἀδελφός* oder gar *πρεσβύτερος* zu sein, *Φούρτας Ἀγαθοῦ*. Am Ende der Namenliste folgt nämlich die Bemerkung: *Τὸν δὲ τελαμῶνα* (die Marmorplatte) *ἐδωρήσατο τοῖς ἀδελφοῖς Σαμβίων Ἐλπιδίωνος, Φούρτας Ἀγαθοῦ, Ἀγαθήμερος Ποπλίου*. Von diesen dreien ist *Σαμβίων* unter den *ἀδελφοί* genannt, nicht aber *Φούρτας Ἀγαθοῦ*: er ist also wohl Mitglied der *σύνοδος* geblieben und steht nur in freundschaftlichen Beziehungen zu den *ἀδελφοί*, ohne ihnen beigetreten zu sein, wie *Σωζόμενος*. Dann wird es aber wahrscheinlich, daß auch dieser nicht aus der *σύνοδος* auszutreten brauchte, um sich den *ἀδελφοί* anzuschließen. *Ἀγαθήμερος*, der auch nicht *ἀδελφός* ist, wird einer anderen *σύνοδος* angehören.

Das Ergebnis wird bestätigt durch die Prüfung der *ἀδελφοί*-Liste n. 450, die Latyschev wohl mit Recht zwischen 212—229 ansetzt. Der Name des *πρεσβύτερος* fehlt; von den 9 *ἀδελφοί* sind uns 7 noch anderweitig bekannt. *Ἡρακλείδης Ἄττα* ist um 200 (n. 445) bereits *θιασώτης* gewesen; 225 begegnen als Vollmitglieder der Gemeinde n. 448 *Φορήρανος*, *Ἀρδινζιανός* und *Μήνιος*, während

Digitized by Google

Ψυχαρίων Φιδάνου gar *συναγωγός* ist. Und im Jahre 228 ist *Ὀμψάλακος Φαζινάμου* Thiasot, *Ἀθηνόδωρος Φαζινάμου νεανισκάρχης* der Gemeinde n. 451.

In die gleiche Periode (212—229) gehört n. 449 mit 13 Namen, von denen der erste, *Βαλῶδις Δημητρίου*, vielleicht der des *πρεσβύτερος* ist: wir kennen ihn als Thiasoten schon im Jahre 209 (n. 444), 225 ist er Gymnasiarch (n. 447). *Ψυχαρίων Τρύφωνος* ist 225 (n. 447) Thiasot, zu derselben Zeit wirkt in der Parallelgemeinde n. 448 *Ἀρίστων Φαζινάμου*. Der *ἀδελφὸς Ἀθηνόδωρος Φαζινάμου* ist uns aus n. 450 bekannt. Von den fünf *πρεσβύτεροι* der nicht näher datierbaren Inschrift n. 456 begegnen uns drei auf anderen Inschriften: *Εὐσχήμων Μηνοφίλου* n. 444 (a. 209) und 451 (a. 228), *Φαρνόξαρθος Ταυρέου* n. 451 (a. 228) und *Ἡρόξενος Βασιλείδου* n. 446 (a. 220) als Thiasoten.

Es sind nicht Novizenkollegien, die wir vor uns haben, sondern im Gegenteil die engeren Zirkel der bewährten Mitglieder, die sich zu solchen Bruderschaften zusammenschließen, ohne darum aus der Synode auszuscheiden. Sie sind nicht bloß *ἀδελφοί*, sondern, was mehr ist, *εἰσποιητοὶ ἀδελφοί*, Brüder, welche „adoptiert" worden sind, die sich als „Söhne Gottes" fühlen; sie sind die geweihten Mysten im Gegensatz zur weiteren Kultgemeinde der Thiasoten. Und wenn sie an ihre Spitze *πρεσβύτεροι* stellen, so ist das wohl auch eine „Vervollkommnung" im Sinne einer Annäherung an jüdische Organisation anstatt der den heidnischen Kultvereinen nachgebildeten Hierarchie der Synoden.

Πρεσβύτεροι kennt nämlich das ältere griechisch redende Judentum der Septuaginta an der Spitze der Gemeinden, denn nur so läßt es sich erklären, daß alle Übersetzer der Septuaginta die זְקֵנִים des hebräischen Originals pünktlich mit *πρεσβύτεροι* wiedergeben, wenn sie nicht, was auch gelegentlich vorkommt, den griechischen Titel des Kollegiums, *γερουσία*, dafür einsetzen (Exod. 3, 16. 18

Digitized by Google

4, 29; 12, 21 u. ö.). Exod. 24, 9 wird das מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל des Urtextes in B mit *τῆς γερουσίας Ἰσραήλ*, in den übrigen Zeugen mit *τῶν πρεσβυτέρων Ἰσραήλ* wiedergegeben. Ebenso entsprechen im Buche Esra 6, 7. 14 den שָׂבֵי יְהוּדָיֵא griechische *πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων*. In den einzelnen Städten stehen an der Spitze *πρεσβύτεροι πόλεως καὶ πόλεως καὶ κριταί* (10, 14: זִקְנֵי עִיר וַעִיר וְשׁוֹפְטֶיהָ in Jerusalem *ἡ βουλὴ τῶν ἀρχόντων καὶ τῶν πρεσβυτέρων* (10, 8: עֻצַּת הַשָּׂרִים וְהַזְּקֵנִים). Warum sagt denn kein Übersetzer *οἱ παλαιοί* oder *οἱ γέροντες* oder dergleichen?

Das Buch Judith unterscheidet die *γερουσία* des ganzen Volkes Israel, welche in Jerusalem residiert (4, 8; 11, 14; 15, 8), von den *πρεσβύτεροι* als der Lokalbehörde der Stadt Betylua, der Heimat der Heldin (6, 16. 21; 8, 10; 10, 6): einmal (7, 23) werden diese *πρεσβύτεροι* auch als *ἄρχοντες* bezeichnet.

In den Makkabäerbüchern finden wir *ἄρχοντες* und *πρεσβύτεροι* zusammen genannt I, 1, 26 und in der Urkunde I, 14, 28 *ἐπὶ συναγωγῆς μεγάλης τῶν ἱερέων καὶ λαοῦ καὶ ἀρχόντων τοῦ ἔθνους καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῆς χώρας*: hier sind deutlich die *ἄρχοντες* die Zentralbehörde der Nation, die *πρεσβύτεροι* die Lokalbehörde der Landstädte, wie im Buche Judith. So ist vielleicht auch die Notiz III, 1, 8 zu verstehen, daß die Juden zur Begrüßung des Ptolemäus IV Philopator eine Deputation *ἀπὸ τῆς γερουσίας καὶ τῶν πρεσβυτέρων* senden. *Γερουσία* heißt der „aristokratische Senat" von Jerusalem auch in dem Brief des Antiochos II, 11, 27, und so nennt er sich selbst in dem Schreiben an Aristobul II, 1, 10 und an die Spartaner I, 12, 6. In der Antwort I, 14, 20 aber bezeichnen die Spartaner dieselbe Behörde als *πρεσβύτεροι*, und ebenso redet sie Demetrius I, 13, 36 an. Im erzählenden Text werden sie I, 7, 33; 11, 23; 12, 35; II, 13, 13; 14, 37 *πρεσβύτεροι* genannt, aber II, 4, 44 werden drei Männer *ἀπὸ τῆς γερουσίας* als Deputation zum König geschickt. III, 1, 25 sind die *πρεσβύτεροι* unzweifelhaft Mitglieder des hohen Rates, wie auch aus

Digitized by Google

1, 23 hervorgeht, wo die Aufregung der Menge *ὑπό τε τῶν γεραιῶν καὶ τῶν πρεσβυτέρων* beschwichtigt wird. Die an Jahren Alten heißen also hier *οἱ γεραιοί*, aber I, 14, 9 wird trotz der sonst üblichen Titelbedeutung das Wort *πρεσβύτεροι* ganz unbefangen gleich „die Älteren" im Gegensatz zu den *νεανίσκοι* gebraucht, und das wiederholt sich II, 5, 13; auch II, 8, 30 sind *πρεσβύτεροι* die schutzbedürftigen Greise.

Der Hohe Rat zu Jerusalem hat im Beginn der Kaiserherrschaft mancherlei Wandlungen erfahren [1]). Im Neuen Testament erwähnen die Synoptiker in der Leidensgeschichte häufig das *συνέδριον*, und zwar meist in einer dreigliedrigen, seine wichtigsten Bestandteile aufzählenden Formel: *πρεσβύτεροι*, Hohepriester und Schriftgelehrte. In den Acta 22, 5 und Luk. 22, 66 wird mit einer gewissermaßen archaisierenden Formel das *συνέδριον* mit *τὸ πρεσβυτέριον*, Acta 5, 21 mit *γερουσία* bezeichnet. Auch Acta 4, 23; 23, 14; 25, 15 kann man ebenso wie an den synoptischen Stellen, die nur *ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* nennen (Mat. 26, 3; 26, 47. 57; 27, 1. 3. 12. 20; 28, 12; Luk. 22, 52), den analogen Sprachgebrauch voraussetzen. Außerhalb der Leidensgeschichte begegnen nur Luk. 7, 3 *πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων*, welche der Hauptmann von Kapernaum zu Jesus schickt: es sind also die Ortsvorsteher, wie im Buche Judith. Josephus vermeidet diesen dem griechischen Leser ungewohnten Terminus und redet nur von *συνέδριον* oder *βουλή*, *ἄρχοντες*, *γνώριμοι* u. ä.

Aus alledem ergibt sich folgendes: im jüdischen Lande pflegt man die Ortsbehörden sowohl wie den Senat der Hauptstadt in patriarchalischer Redeform als „die Alten" zu bezeichnen, ebenso wie es z. B. in Rom und in Sparta üblich war. Daß die Mitglieder dieser Behörden wirklich alt sein mußten, ist damit keineswegs gesagt. Bei den Griechisch redenden Juden ist an Stelle der hebräischen

[1]) Schürer II⁴, S. 242 ff.

Digitized by Google

und aramäischen Bezeichnungen das Wort *οἱ πρεσβύτεροι* schon im 2. Jahrhundert v. Chr. fester Terminus für diese Ämter geworden.

Nun ist es selbstverständlich für unser Thema von großer Wichtigkeit, der Organisation der hellenistisch-jüdischen Diasporagemeinden nachzugehen: sind doch in ihnen unzweifelhaft die Wurzeln der heidenchristlichen Missionsbewegung zu suchen. Leider ist unser Wissen da von kläglichster Dürftigkeit.

Über die große und bedeutende Judengemeinde von Alexandria[1]) haben wir für die Zeit um 90 v. Chr. im Aristeasbrief § 310 (Wendl.) die Notiz, daß *οἱ ἱερεῖς καὶ τῶν ἑρμηνέων οἱ πρεσβύτεροι καὶ τῶν ἀπὸ πολιτεύματος οἵ τε ἡγούμενοι τοῦ πλήθους* die eben verlesene Übersetzung der Septuaginta approbieren. Das ist nicht übermäßig klar, doch kann man es so verstehen, daß die Sprecher der Dolmetscher und der Synagoge sowie die Vorsteher der politischen Judengemeinde gemeint sind. Da hätten wir also gesonderte Ausschüsse für kirchliche und kommunale Angelegenheiten[2]). Daß an der Spitze der Judenschaft ein Ethnarch stand, lernen wir aus Strabo bei Joseph. Ant. XIV, 7, 2. Im Jahre 11 n. Chr. ist dann auf Veranlassung des Augustus eine *γερουσία* eingesetzt — oder wieder eingesetzt — worden: so berichtet Philo[3]) in Flaccum § 10, der dann im folgenden abwechselnd von *ἄρχοντες* und *γερουσία* spricht, ohne daß man über ihr Verhältnis ins klare kommt. Schürer meint, die *ἄρχοντες* seien der Vorstand der *γερουσία* gewesen, aber beweisend sind die Redewendungen Philos nicht; es können recht gut die *ἄρχοντες* mit der *γερουσία* identisch sein. Die rabbinische Tradition[4]) berichtet von 71 Ältesten in Alexandria; daß jedenfalls mehr als 38 Mitglieder der *γερουσία* vorhanden

[1]) Schürer III[4], S. 76 f.
[2]) S. Wendland in der Festschrift für Vahlen. 1900, S. 128.
[3]) Dazu Schürer III[4], S. 77.
[4]) Talm. Jer. Sukka V, 1, nach Schürer.

Digitized by Google

waren, lehrt auch Philo in Flacc. 10. Damit ist unser Wissen schon wieder zu Ende: nur vermuten können wir, daß man die Mitglieder der *γερουσία* auch in nachchristlicher Zeit als *πρεσβύτεροι* bezeichnet haben wird.

Die Gemeinde der Juden (*τὸ πολίτευμα τῶν Ἰουδαίων*) zu Berenike in der Kyrenaika wurde (wohl im Jahre 13 v. Chr.) von neun *ἄρχοντες* geleitet[1]).

In Rom[2]) bilden die Juden eine Anzahl nebeneinander selbständig bestehender Gemeinden, *συναγωγαί*. An der Spitze der Einzelgemeinde steht der *γερουσιάρχης*, der, wie sein Name sagt, der Vorsteher einer *γερουσία* sein muß. Nun tritt auch hier wieder das gleiche Problem wie in Alexandria zutage, nämlich die Frage, ob die inschriftlich so häufig begegnenden *ἄρχοντες* identisch sind mit der *γερουσία*, d. h. ob ὁ *ἄρχων* die singularische Bezeichnung für das Mitglied der *γερουσία* ist oder nicht. Schürer nimmt analog seiner früheren Entscheidung das zweite an, mir ist das erste wahrscheinlich. Denn in Rom finden wir mehrfach bereits dreijährige Kinder als „künftige Archonten" (*μελλάρχων* und *ἄρχων νήπιος*) bezeichnet[3]). Das hat guten Sinn, wenn eine aristokratische Verfassungsform die *γερουσία* aus bestimmten Familien entweder ganz oder teilweise zusammenzusetzen vorschrieb. Aber man kann schwerlich schon dem Kinde die Wahl in den geschäftsführenden Ausschuß in die Wiege gelegt haben. Und doch zeigt das nicht selten begegnende *δὶς ἄρχων* oder *διὰ βίου* (wo aller Wahrscheinlichkeit nach auch *ἄρχων* zu ergänzen ist), daß das Amt nicht an der Person untrennbar haftete: man konnte es zweimal bekleiden; höhere Zahlen als *δὶς*

[1]) Inschrift CIG III, n. 5361; auch bei Schürer III⁴, S. 79, Anm. 20.

[2]) Schürer III⁴, S. 81 ff., sowie Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom. 1879 (mit Inschriftenanhang); Nic. Müller, Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom. 1912.

[3]) Schürer III⁴, S. 88, Anm. 45; E. Diehl, Lat. altchristl. Inschr. (Kleine Texte 26/28), 2. Aufl., N. 359.

Digitized by Google

werden nie genannt, woraus zu schließen ist, daß es zum drittenmal endgültig auf Lebenszeit verliehen wurde. Also war doch eine Wahl dabei vonnöten. Aber wenn Schürer recht hat, und die ἄρχοντες eben nur der alljährlich zum jüdischen Neujahr[1]) gewählte geschäftsführende Ausschuß waren, wie hieß dann das gewöhnliche Mitglied der γερουσία? Die Inschriften sagen nichts, am wenigsten bringen sie hier den für uns so erwünschten Titel ὁ πρεσβύτερος. Daß diese Mitglieder sich aber auf ihrer Grabschrift nicht als Angehörige der γερουσία kenntlich gemacht haben sollten, ist ebenso ausgeschlossen, wie bei der Menge der gut erhaltenen Grabstellen ganzer Synagogen ein zufälliges Fehlen des entsprechenden Titels. So bleiben wir besser bei ἄρχων. Aber vielleicht war die Bezeichnung differenziert im engeren und weiteren Sinne, wie ἀρχιερεύς in Jerusalem sowohl Titel des amtierenden Hohenpriesters als auch Bezeichnung der Mitglieder der hohenpriesterlichen Familien[2]) ist: das würde allen Bedenken gerecht werden.

Wie in Rom, so haben die Verhältnisse auch im übrigen Italien gelegen: den eine γερουσία als Verwaltungsorgan gewährleistenden γερουσιάρχης finden wir in Venosa[3]) und in Marano bei Neapel[4]). Der Titel ἄρχων begegnet uns in Capua[5]), aber auch im Osten, in Antiochia[6]), Alexandria, Kyrenaika[7]), in Mittelägypten[8]) und in Lykien[9]), wohl auch in Afrika[10]).

[1]) So die zeit- und heimatlose lateinische Predigt unter dem Namen des Johannes Chrysostomos bei Schürer III⁴, S. 86.

[2]) Schürer II⁴, S. 275.

[3]) CIL IX 6213, 6221 = Diehl, Lat. altchristl. Inschr. (Kleine Texte 26/28), 2. Aufl., Nr. 355.

[4]) CIL X 1893.

[5]) CIL X 3905 = Diehl Nr. 356.

[6]) Josephus bell. VII, 3, 3.

[7]) S. oben S. 127.

[8]) Pap. Lond. III, S. 183, 57 = Wilcken, Chrestom. I, n. 193, vom Jahre 113 n. Chr. Schürer III⁴, S. 48.

[9]) Hula im Eranos Vindobonensis. 1893, S. 99 ff. Inschrift des 1. Jahrhunderts n. Chr. aus Tlos; auch bei Schürer III⁴, S. 21.

Digitized by Google

Die römischen Inschriften, die allein so zahlreich vorhanden sind, daß sie bestimmter lautende Schlüsse gestatten, lehren uns jedenfalls, daß die Bezeichnung *πρεσβύτερος* dort nicht als offizieller Titel in Gebrauch war: ob sie nicht daneben volkstümlich üblich war, können wir natürlich nicht sagen. Anderwärts begegnet sie uns jedoch, wenn auch spät und vereinzelt. Zunächst auf einer Inschrift in Smyrna[1]): *Ἡρηνοποιός πρ(εσβύτερος) κὲ πατὴρ τοῦ στέματος υἱὼς Εἰακὼβ κὲ αὐτοῦ πρ(εσβυτέρου).* Das *καὶ* lehrt, daß wir *πρεσβύτερος* als Titel und nicht als Altersbezeichnung aufzufassen haben: *πατὴρ τοὺ στέμματος* wird von Schürer[2]) wohl mit Recht als eine andere Form des Ehrentitels *πατὴρ συναγωγῆς* angesehen. In Korykos (Lydien)[3]) findet sich die „späte" Inschrift *Θήκη Εὐσαμβατίου Ἰουδέου πρεσβυτέρου*, in Bithynien am Bosporus steht auf einem „spätgriechischen" Grabstein[4]) *Ἐνθάδε κατάκητε Σανβάτις ὑγὸς Γερωντήου πρ(εσβυτέρου), γραματεὺς κ(αὶ) αἰπηστάτις τῶν παλεῶν. Ἠρίνη.* Im palästinensischen Jope ist die Grabschrift[5]) eines kappadokischen Juden zutage gekommen: *Ἐνθάδε κ(εῖ)τε Ἰσάκις πρεσβύτερος τῆς Καπαδόκων Τάρσου λινοπώλον.* Aber der Umstand, daß uns in Venosa dreimal[6]) der Titel *πρεσβυτέρα* für Frauen begegnet, mahnt zur Vorsicht. Wie dem *pater synagogae* die *mater synagogae*[7]) oder *pateressa*[8]) entspricht, so ist

---

Ein gewisser Ptolemaios baut eine Begräbnisstätte für die Judengemeinde zum Danke *ὑπὲρ ἀρχοντείας τελουμένας παρ' ἡμεῖν Ἰουδαίοις.*

[10]) CIL VIII n. 1205; Add. p. 931; Schürer III[4], S. 86, 39.

[1]) CIG IV n. 9897; Schürer III[4], S. 14.

[2]) Schürer III[4], S. 88, 48.

[3]) Revue des études juives X, S. 76; Schürer III[4], S. 21.

[4]) Revue des études juives XXVI, S. 167; Schürer III[4], S. 23.

[5]) Palest. Explor. Fund. Quarterly Statem. 1893, S. 290. Quart. St. 1900, S. 118, 122; Schürer III[4], S. 23.

[6]) CIL IX, 6209. 6226. 6230; Schürer III[4], S. 90 n. 54.

[7]) Schürer III[4], S. 88.

[8]) Diehl, Lat. christl. Inschr., 2. Aufl., Nr. 364.

Digitized by Google

zu πρεσβύτερος das Femininum πρεσβυτέρα in Gebrauch gewesen. Dann war aber mindestens zu Venosa πρεσβύτερος nicht Bezeichnung eines Mitgliedes der γερουσία, die sicher keine weibliche Gruppe umschloß, sondern wohl nur Ehrentitel ohne Beamtencharakter.

Die Grabschrift der kleinen Faustina[1]) in Venosa, der *duo apostuli et duo rebbites* die Totenklage sangen, deren Vater und Urgroßvater *pater*, deren Großväter *maiures civitatis* waren, ändert daran nichts: vielmehr haben wir da gerade die beiden „Ehrentitel" beisammen. Dies Resultat macht aber auch die Beurteilung der kleinasiatischen Inschriften ungewiß, zumal bei allen diesen Zeugen die Unsicherheit der Datierung schwer ins Gewicht fällt: wir wissen eben nur, daß es sich um „späte", d. h. also mindestens nach dem 4. Jahrhundert anzusetzende Zeugnisse handelt, die für die Verhältnisse des 1. Jahrhunderts nur mit großer Vorsicht herangezogen werden dürfen.

Dagegen haben die in den beiden Codices des Theodosius und des Justinian erhaltenen Gesetze, welche uns jüdische Beamte nennen, den Vorzug, zeitlich festgelegt zu sein. Am 18. Oktober 315 wird *Judaeis ac maioribus eorum et patriarchis* die tätliche Beleidigung getaufter Juden untersagt[2]). Am 29. November 330 erhalten diejenigen *qui devotione tota synagogis Judaeorum patriarchis vel presbyteris se dederunt et in memorata secta legi ipsi praesident* das Recht der Immunität von Kommunallasten[3]), und dasselbe bestätigt ein Erlaß[4]) vom 1. Dezember 331 für die *hiereos et archisynagogas et patres synagogarum et ceteros qui synagogis deserviunt.* Am 1. Juli 397 werden ihre Privilegien[5]) bestätigt *his, qui inlustrium patriarcharum dicioni subiecti sunt, archisynagogis [patriarchisque] ac presbyteris ceterisque, qui in eius religionis sacramento ver-*

[1]) CIL IX 648. 6220; Diehl Nr. 360.
[2]) Cod. Theod. XVI, 8, 1. [3]) Ebd. 8, 2. [4]) Ebd. 8, 4.
[5]) Ebd. 8, 13.

Digitized by Google

santur. Am 11. April 399 wird untersagt[1]), *ut archisynagogi sive presbyteri Judaeorum vel quos ipsi apostolos vocant, qui ad exigendum aurum atque argentum a patriarcha certo tempore diriguntur*, noch fernerhin Geld an das Patriarchat abliefern. Außer diesen Beamten werden nur noch *primates* genannt: am 17. April 392 werden die Behörden angewiesen[2]), die aus der jüdischen Gemeinde Ausgestoßenen nicht als Juden zu behandeln, *invitis primatibus suis, quos . . . patriarcharum arbitrio manifestum est habere sua de religione sententiam;* am 30. Mai 429 wird eine Verfügung[3]) über die nach dem Erlöschen des Patriarchats bei den *Judaeorum primates, qui in utriusque Palaestinae synedriis nominantur vel in aliis provinciis degunt,* eingehenden Gelder getroffen. Der Codex Justinians[4]) bringt einen Erlaß aus dem Theodosianus[5]) vom 20. Oktober 415, in welchem dem Patriarchen Gamaliel die Gerichtsbarkeit bei Prozessen zwischen Christen und Juden genommen wird, in die verallgemeinerte Form, daß solche Prozesse *non a senioribus Judaeorum sed ab ordinariis iudicibus dirimantur.* Nov. 146, 1, 2 vom Jahre 553 untersagt den bei den Juden ἀρχιφερεκῖται (Perikopenmeistern) ἢ πρεσβύτεροι τυχὸν ἢ διδάσκαλοι προσαγορευόμενοι, den Gebrauch der griechischen Bibel in der Synagoge durch Strafen zu hindern.

Von den hier genannten Beamten sind die „Patriarchen" uns bekannt als die nach der Zerstörung Jerusalems neugebildete monarchische Spitze des Judentums, der sich auch die Diaspora unterwarf[6]). Die ἀρχισυνάγωγοι begegnen uns oft als die Leiter der gottesdienstlichen Versammlungen[7]): gelegentlich waren sie zugleich ἄρχοντες[8]),

[1]) Ebd. 8, 14. [2]) Ebd. 8, 8.
[3]) Ebd. 8, 29 = Iust. I, 9, 17. [4]) Iust. I, 9, 15.
[5]) Theod. XVI, 8, 22.
[6]) Schürer III⁴, S. 119 f. [7]) Schürer II⁴, S. 509 ff.
[8]) So eine Inschrift in Rom bei Garrucio Cimitero p. 67, in Capua CIL X 3905. S. auch N. Müller S. 115.

Digitized by Google

also auch Mitglieder des Verwaltungsrates, dem sie an sich nicht angehörten. Von den ἀπόστολοι ist bereits S. 100 die Rede gewesen, von den *patres synagogae* gleichfalls S. 129. Römische Inschriften[1]) bieten auch die Bezeichnung ἱερεύς: sie kennzeichnet die Abstammung des Betreffenden von Aaron, ist also nicht Titel, sondern eine Art von geistlichem Adelsprädikat. Was noch übrig bleibt, sind die beiden uns wohlbekannten Namen für den Gemeindevorstand, die γερουσία: nämlich πρεσβύτεροι = *maiores* = *seniores*, oder aber *primates* als Wiedergabe von ἄρχοντες.

So ergänzen also die Gesetze des 4. Jahrhunderts unsere lückenhaften Kenntnisse in wünschenswertester Weise. Der Befund der Septuaginta und der ihr angeschlossenen Quellen, ja auch das Neue Testament lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß die Griechisch redenden Juden den Gemeindevorstand πρεσβύτεροι nannten. Das bestätigt indirekt der inschriftlich in der Diaspora begegnende Titel des γερουσιάρχης, da wir in der Septuaginta γερουσία als Synonymon von οἱ πρεσβύτεροι kennen lernen. Direkt können wir aber in den Diasporagemeinden nur den Titel der ἄρχοντες nachweisen. Wenn uns nun im 4. Jahrhundert beide Bezeichnungen nebeneinander begegnen, so werden wir angesichts des erörterten Tatbestandes dies „Nebeneinander" durchgehends bis ins 1. Jahrhundert hinaufdatieren dürfen, vielleicht noch darüber hinaus.

Die Mischformen.

Schon die Didache zeigt, daß die Trennung der charismatischen und technischen Ämter auf die Dauer nicht durchführbar war. Man rechnet schon ernstlich damit, daß in einer Gemeinde kein „Prophet" zu finden ist, und die Mahnung zur Achtung vor den Episkopen und Diakonen

[1]) N. Müller S. 117.

Digitized by Google

wird wirksam durch den Hinweis unterstützt, daß ja auch diese Beamten gegebenenfalls der Gemeinde den Dienst der Charismatiker leisten, vor allem also kultische Funktionen bekommen. Trat dies tatsächlich in Übung, so wurden diese Kollegien den „Presbyteroi" immer ähnlicher, und es lag in der Natur der Sache, daß bei der Berührung und unausbleiblichen Mischung beider Organisationsformen das biblischer erscheinende Kollegium als solches mehr die Oberhand gewann, während die Episkopen als Nachfolger der Charismatiker immer ausschließlicher die Kultleitung an sich zogen [1]). Dieses Stadium zeigen uns in verschiedener Abstufung drei Urkunden: der Brief des Polykarp, der des Clemens von Rom und der Hirte des Hermas.

Der Brief des Polykarp [2]) redet nicht mehr von *ἐπίσκοποι* in Philippi, wie Paulus es tat. An ihre Stelle sind die *πρεσβύτεροι* getreten, welche die Armen und Kranken pflegen [3]), den Verirrten den Rückweg weisen, doch wohl durch Mahnung und rechte Lehre, für Witwen und Waisen sorgen und das Richteramt in der Gemeinde verwalten. Ein Presbyter Valens hat sein Amt zu Geldgeschäften gemißbraucht: er scheint abgesetzt zu sein [4]); Polykarp hofft, daß er und seine Frau wahre Reue empfinden mögen. Von den *διάκονοι* wird tadellose Gerechtigkeit erwartet mit der auch sonst begegnenden Begründung, sie seien Gottes und Christi, nicht der Menschen *διάκονοι*; von den übrigen Erfordernissen scheinen die *ἀφιλαργυρία* sowie der

[1]) Das zeigt sich äußerlich darin, daß wir an der Spitze der Gemeinde nie ein Kollegium von *ἐπίσκοποι*, sondern nur eins von *πρεσβύτεροι* finden.

[2]) Polyc. ad Phil. 5—6. Die Warnung vor *φιλαργυρία* scheint nach dem Zusammenhang mit der *κρίσις* auf Unbestechlichkeit bezogen werden zu müssen.

[3]) *ἐπισκεπτόμενοι πάντας ἀσθενεῖς*: so wird also ihr *ἐπίσκοπος*-Amt gedeutet.

[4]) Polyc. ad Phil. 11, 1: *qui presbyter factus est aliquando apud vos.*

Digitized by Google

mitleidige und sorgliche Sinn in besonderer Beziehung zu ihrem Amte zu stehen. Den *νεώτεροι*, hier deutlich den Unverheirateten, wird nach längerer Warnung vor Unzucht schließlich Unterordnung unter die Presbyter und Diakonen wie unter Gott und Christus eingeschärft.

In Korinth waren Ende des 1. Jahrhunderts Unruhen in der Gemeinde ausgebrochen, und einige Beamte waren gewaltsam abgesetzt; da hat sich die römische Gemeinde berufen gefühlt, zum Frieden zu mahnen, und durch Clemens den berühmten Brief abfassen lassen, dessen Erklärung gerade bezüglich unseres Themas heiß umstritten ist[1]). Das Wort *πρεσβύτεροι* kommt hier — wie auch sonst — in doppelter Bedeutung vor. In den drei Stellen am Anfang des Briefes bedeutet es die „älteren" Leute. In schematischer Form heißt es da (1, 3): Seid untertan den *ἡγούμενοι*, ehrerbietig gegen die *πρεσβύτεροι*, den *νέοι* gebietet Bescheidenheit, den *γυναῖκες* Ehrbarkeit; das wiederholt sich fast genau so 21, 6. Kein Zweifel: die *ἡγούμενοι* sind hier die Beamten, d. h. dieselben, welche später *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* heißen; und *πρεσβύτεροι* sind die ehrwürdigen Greise. In 3, 3 wird der Zwist in Korinth in allgemeinen Wendungen beschrieben: es haben sich erhoben die *ἄτιμοι* gegen die *ἔντιμοι*, die *ἄδοξοι* gegen die *ἔνδοξοι*, die *ἄφρονες* gegen die *φρόνιμοι*, die *νέοι* gegen die *πρεσβύτεροι*. Auch hier ist die Bedeutung klar, zugleich aber auch der rhetorische Charakter dieser Art zu reden, der es verbietet, weitergehende Folgerungen, etwa auf das Bestehen einer „Altersorganisation", zu ziehen.

Dagegen behandeln die Kapitel 40 ff. die Streitfrage eingehend, und sofort treten auch die technischen Bezeichnungen in voller Schärfe ein. Die korinthische Gemeinde war durch ein paar unruhige Köpfe (*ἐν ἢ δύο πρόσωπα*) in Aufruhr gegen ihre Presbyter gehetzt worden (47, 6): Rom ermahnt die Unruhestifter, sich den Pres-

[1]) Vgl. besonders W. Wrede, Untersuchungen zum I. Clemensbrief, 1891. Auch Loofs a. a. O. S. 638 f.

Digitized by Google

bytern unterzuordnen (57, 1) und dem Gebot der Gemeinde zu weichen, damit die Herde Christi in Frieden lebe mit den eingesetzten Presbytern (*μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων* 54, 2). Glücklich sind die bereits verstorbenen Presbyter zu preisen; sie brauchen nicht zu fürchten, daß jemand sie von ihrer Stelle absetzt, wie die Korinther es jetzt mit einigen gemacht haben. Aber es ist keine geringe Sünde, die Männer, welche der Gemeinde untadelig gedient (*λειτουργήσαντας*) und heilig die Gaben dargebracht haben (*προσενεγκόντας τὰ δῶρα*), von ihrem Episkopenamt zu entfernen[1]) (*τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν*). Die Apostel haben wohl gewußt, daß es um das Episkopenamt Streit geben würde, und haben deshalb selbst die Beamten auf Lebenszeit eingesetzt und für Regelung der Nachfolge Sorge getragen: dementsprechend sind sie unter Zustimmuug der ganzen Gemeinde von den Aposteln oder anderen angesehenen Männern in ihr Amt eingesetzt (44). Wie nämlich im Alten Testament jedes Opfer und andere gottesdienstliche Handlung (*προσφορὰς καὶ λειτουργίας*) in bestimmter Ordnung an Ort, Zeit und Personen gebunden ist, so soll auch bei uns jeder in seiner Stellung (*ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι*) Gott zu gefallen streben und die seinem Amt vorgeschriebene Regel (*τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα*) nicht überschreiten. Die von Christus bevollmächtigten Apostel haben in Ländern und Städten bei ihrer Missionspredigt die Erstbekehrten zu *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* der künftigen Gläubigen eingesetzt, wie denn schon bei Jesaias 60, 17 diese beiden Ämter geweissagt sind (40—42). Aber auch des Moses Vorbild war wirksam: denn als im Volke Israel Streit um das Priestertum (*περὶ τῆς ἱερωσύνης*) ausbrach, lieferte er durch ein Wunderzeichen dem Volk den Beweis für das Vorrecht Aarons (43).

Diese ganzen Zusammenhänge machen es deutlich, daß in Korinth ein Streit um kultische Funktionen ausgebrochen ist, welche normalerweise den Presbytern zustehen. Näheres

[1]) So ist zu konstruieren, wie 3: *ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας.*

Digitized by Google

erfahren wir nicht. Nur die Andeutung, daß die Abgesetzten heilig „die Gaben dargebracht" haben, wird von dem feierlichen Niederlegen der Gemeindegaben auf dem Altar zu verstehen sein. Die Funktion dieser Presbyter wird nun als *ἐπισκοπή* bezeichnet, und ihre Unabsetzbarkeit durch die apostolische Einsetzung der *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* begründet. Damit ist sichergestellt, daß die abgesetzten Presbyter *ἐπίσκοποι* waren, und daß den *ἐπίσκοποι* kultische Funktionen zukamen, die es ermöglichten, sie mit den Priestern des Alten Testaments gleichzusetzen. Daß auch die *διάκονοι* zu den Presbytern gehörten, läßt sich aber keineswegs aus den dargelegten Erörterungen folgern; selbst der Umstand, daß die *διάκονοι* in die Jesaiasstelle erst künstlich hineingetragen sind, beweist das nicht. Denn da beide Ämter von Anfang an zusammengehören, ergibt sich die Nennung des Diakonats neben dem Episkopat ganz natürlich, wenn die apostolische Einsetzung dieses Amtes behandelt wird. Auch das *τοὺς προειρημένους* 44, 2 entscheidet nichts. Der Streit dreht sich um *ἐπισκοπή*, und die abgesetzten Presbyter sind der *ἐπισκοπή* beraubt: von *διάκονοι* hören wir nichts.

Wie sind diese Nachrichten zu deuten? Und gelten sie für Rom oder Korinth? Ehe wir uns darüber schlüssig werden können, müssen wir erst die zweite Quelle für römische Verhältnisse befragen.

Der Hirte des Hermas führt uns etwa ein Menschenalter später nach Rom. An der Spitze der Gemeinde stehen die *πρεσβύτεροι* als die *προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας*: mit ihnen muß Hermas sich in Verbindung setzen, wenn er die ihm zuteil gewordene Bußmahnung in der Stadt verkünden will (Vis. II, 4, 2. 3); ihnen erkennt er das Vorrecht auf einen Ehrensitz an der im übrigen höchst konfusen[1]) Stelle Vis. III, 1, 7 zu. Unter den *προηγού-*

[1]) Ich wage deshalb auch nicht, ein Vorrecht der Märtyrer speziell vor den inzwischen ja wieder von der Bildfläche verschwundenen Presbytern aus der Stelle abzuleiten. Vielleicht be-

Digitized by Google

μενοι und den πρωτοκαθεδρῖται können nur die Presbyter verstanden werden (Vis. II, 2, 6 = 4, 2. 3; III, 9, 7): denn ihre Wirksamkeit trifft die Herzen der Gläubigen; sie müssen die Gemeinde erziehen. Aber es gibt eben unter ihnen Zwist (Vis. III, 9, 9). Vermutlich bezieht sich die Warnung vor Streit um den Vorrang (πρωτεῖα) und Ansehen (Sim. VIII, 7, 4) hierauf. Aber daneben erscheinen auch die Amtstitel der Didache, freilich in eigentümlicher Weise. Ἀπόστολοι und διδάσκαλοι werden mehrfach erwähnt, aber immer so, daß sie deutlich als Ämter der Vorzeit erscheinen[1]): Sim. IX, 16, 5 wird ausdrücklich gesagt, daß die 15, 4 neben den alttestamentlichen Propheten und Gottesmännern genannten ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι entschlafen sind und der bereits verstorbenen Generation gepredigt haben. Die ἀπόστολοι und διδάσκαλοι von IX, 25, 2 können aber, zumal wenn man die ihnen beigelegten Prädikate ansieht, nicht anders aufgefaßt werden als die Vis. III, 5, 1 genannten. Und wenn es da heißt: οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι ... οἳ μὲν κεκοιμημένοι, οἳ δὲ ἔτι ὄντες, so ist wieder durch die Parallele Sim. IX, 16, 5 sicher, daß trotz der (die beiden höheren und die beiden niederen Ämter verbindenden) Reihenfolge unter den Entschlafenen eben die ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι zu verstehen sind: noch vorhanden sind die ἐπίσκοποι und διάκονοι, wie Sim. IX, 26. 27 zeigt. Dort erfahren wir, daß die διάκονοι für Witwen und Waisen zu sorgen haben, und schließen daraus, daß die Vis. II, 4, 3 genannte Grapte, welche die Witwen und Waisen vermahnt, wohl eine weibliche Diakonos gewesen ist, wie

steht ein Zusammenhang mit dem (S. 145) in der Hippolytischen Kirchenordnung erwähnten Presbyterrecht der Märtyrer.

[1]) Die διδάσκαλοι Mand. IV, 3, 1 bezeichnen sicher kein besonderes Gemeindeamt, so wenig wie in späterer Zeit, wenn von Lehrern oder Irrlehrern gesprochen wird. Jeder Presbyter, der unterrichtet, kann doch als διδάσκαλος bezeichnet werden. Διδάσκαλος ist jetzt ebensowenig „Amt“ wie προφήτης im Sinne des Hermas.

Digitized by Google

Phoebe in Kenchreae. Die *ἐπίσκοποι καὶ φιλόξενοι* tragen (Sim. IX, 27) für gastfreundliche Unterbringung fremder *δοῦλοι θεοῦ* Sorge, die *ἐπίσκοποι* speziell für die Pflege der Armen und Witwen. Der Vis. II, 4, 3 als Gemeindesekretär bezeichnete Klemens, unzweifelhaft als identisch mit dem Verfasser des I. Klemensbriefes zu denken, ist entweder Episkopos oder, was mir wahrscheinlicher vorkommt, Diakonos gewesen. Nur ein charismatisches Amt der Didacheverfassung findet sich jetzt auch in Rom und stürmt gegen die alten Vorrechte der ja von Anfang an auch charismatischen Presbyter an: das Prophetentum. Der auf Anfragen der Gemeinde antwortende Orakelmann, wie ihn die Didache kennt, wird Mand. XI als Pseudoprophet gekennzeichnet, der sich hochmütig aufbläht und nach dem Vorsitz strebt (*θέλει πρωτοκαθεδρίαν ἔχειν*), auch Lohn für sein Prophezeien fordert. Der wahre Prophet gibt nicht Antwort auf Orakelfragen an einzelne, sondern redet in der Gemeindeversammlung, wenn ihn der Geist treibt; er gliedert sich der Gemeindeordnung an und treibt kein Konventikelwesen. Als solcher fühlt sich Hermas; aber er empfindet es als eine persönliche Gottesgabe, nicht als ein Rechte und Lohn heischendes Gemeindeamt. Hermas wirkt nur im Einvernehmen mit den *ἡγούμενοι*, d. h. den *πρεσβύτεροι*, denen er sich weder zurechnet noch gleichstellt.

Wäre der Klemensbrief nicht, so würden wir unbedenklich die im Hermas begegnenden Episkopen und Diakonen als rein „technische" Beamte bezeichnen, die für Arme, Witwen und Waisen zu sorgen haben, aber weder mit kultischen Funktionen beauftragt sind noch gar zu dem Kollegium der Presbyter gehören. Wir wären dann genötigt, die Ausführungen des Klemensbriefes lediglich auf Korinth zu beziehen und für Rom etwa die aus Hermas erschlossene Situation anzusetzen — denn eine Rückbildung des Episkopats wäre eine geradezu halsbrechende Hypothese. Indessen: diesem Ausweg stehen zu schwere Be-

Digitized by Google

denken entgegen. Soll der Eifer, mit dem Klemens die apostolische Herkunft des Episkopats und Diakonats beweist, und der Hinweis auf die kultischen Funktionen der Episkopen nur für Korinth Geltung haben, während in Rom dieses selbe Amt nur untergeordnete Bedeutung hat? Das ist schwer glaublich. Umgekehrt: in Korinth waren die Ämter der ἐπίσκοποι und διάκονοι von Anfang an heimisch, — da kann man eher fragen, ob die römische Sitte, die Episkopen als πρεσβύτεροι zu bezeichnen, dort so üblich war, wie es der Klemensbrief voraussetzt. In Rom hieß dagegen — das macht die Sprache des Hermas und Klemens wahrscheinlich — der Gemeindevorstand von Alters her οἱ πρεσβύτεροι, und ihm gehörten nach Ausweis des Klemensbriefes die ἐπίσκοποι an, welche außer den durch ihren Namen in erster Linie bezeichneten Funktionen der Aufsicht über die Hilfsbedürftigen auch noch die kultische „Darbringung des Opfers" vollzogen. Wir wissen aus Justin (Apol. I, 67), daß in Rom um 150 eben der Leiter des Gottesdienstes (προεστώς) die Almosen entgegennahm und sie für „Waisen, Witwen, Kranke, Arme, Gefangene, durchreisende Fremdlinge" verwandte. Das bedeutet: der kultisch amtierende πρεσβύτερος ist regelmäßig mit der ἐπισκοπή der Bedürftigen betraut. Dem Hermas ist, der Namensbedeutung entsprechend, das letztere als das Wesentliche am ἐπίσκοπος erschienen: wir müssen uns also vor dem Schlusse ex silentio bei ihm hüten. Vielmehr sind in Rom bereits vor 100 zu der Presbyterialverfassung die technischen Ämter der Didacheverfassung hinzugetreten und im Begriff, sich organisch mit ihr zu verbinden: man nimmt nur πρεσβύτεροι zu Episkopen, weil die Gottesdienstordnung das empfiehlt: wer die Almosen sammelt, soll sie auch austeilen. Aber in derselben Richtung wirkt auch gleichzeitig die schon in der Didache ausgesprochene Tendenz, die Episkopen als Ersatz für die Charismatiker einzuschätzen: so hatte das Wort ἐπίσκοπος auch von dieser Seite her einen volleren Klang bekommen.

Digitized by Google

Die ἡγούμενοι des Hebräerbriefes, welche das Wort Gottes predigen (13, 7) und über die Seelen der Gemeindemitglieder wachen, um Gott Rechenschaft darüber abzulegen (13, 17), entsprechen den Presbytern; die Stelle des Epheserbriefes (4, 11), in der neben Aposteln, Propheten und Evangelisten auch Hirten und Lehrer erscheinen, darf schwerlich als genauer Ausdruck einer Ämterordnung betrachtet werden: vielmehr sind in sichtlicher Anlehnung an I. Kor. 12, 28 Autoritätsbezeichnungen rhetorisch gehäuft. Wohl aber muß es in diesem Zusammenhang gewürdigt werden, wenn der Verfasser der Acta die (20, 17) zu Paulus gereisten πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας von Ephesus als ἐπισκόπους bezeichnet, denen das ποιμαίνειν der Gemeinde Gottes zukomme (20, 28).

Der monarchische Episkopat.

Die ignatianischen Briefe sind unsere älteste Quelle, die einen monarchischen Episkopat kennt. Dreigliedrig ist der Vorstand der Gemeinde: ein Episkopos steht an der Spitze, unter ihm die Kollegien der Presbyter und der Diakonen: eine Gemeinde ohne diese ist keine Gemeinde, der Bischof ist Typus Gottes, die Presbyter repräsentieren das Apostelkollegium, die Diakonen sind als Diener der Geheimnisse Jesu Christi wie Jesus Christus zu achten (Trall. 3, 1; vgl. 7, 2; Polyc. 6, 1; Philad. 7; Magn. 13). Die Presbyter unterstehen dem Bischof (Magn. 3; Trall. 12) und harmonieren mit ihm wie die Saiten mit der Kithara, während die Gemeinde[1]) den Chor bildet (Eph. 4). Nichts darf ohne den Bischof geschehen (Eph. 4; Magn. 4; Trall. 2; Polyc. 4), weder Taufe noch Agape oder Eucharistiefeier: ist er nicht selbst zugegen, so muß der Leiter von ihm beauftragt sein (Smyrn. 8). Da auch die Presbyter zum Vorstand (προκαθήμενοι) der Gemeinde gehören (Magn. 6, 2), so lautet die Mahnung auch: „Tut nichts ohne Bischof und Presbyter"

[1]) οἱ κατ' ἄνδρα, wie Trall. 13, 2; 12, 2; Smyrn. 12, 2.

Digitized by Google

(Magn. 7) oder auch „nichts ohne Bischof, Presbyter und Diakonen“ (Trall. 3. 7; Philad. Adresse. 4. 7). Gegen eine Geringschätzung der Diakonen wendet sich Ignatius ausdrücklich: sie sind nicht *διάκονοι* von Speise und Trank, sondern Diener der Mysterien Christi und der Gemeinde Gottes (Trall. 2, 3), woraus übrigens erhellt, daß die auch bei Justin (Apol. I, 65. 67) von ihnen bezeugte Tätigkeit des Austeilens der Abendmahlselemente ihre charakteristische Kultfunktion war. Wir hören ferner von ihnen, daß sie Reisen im Auftrag der Gemeinden unternehmen (Philad. 10, 1; 11, 1; Eph. 2, 1 u. ö.); vor allem aber bemüht sich Ignatius sichtlich, sein (des Bischofs) besonders enges Verhältnis zu ihnen hervorzuheben: sie sind ihm „besonders ans Herz gewachsen“ [1]) (Magn. 6), seine „Mitsklaven“ [2]) (Eph. 2; Magn. 2; Smyrn. 12; Philad. 4), die Diener Gottes und Christi (Eph. 2; Magn. 13; Trall. 2; Smyrn. 10). Daß im Bischofsamt nicht nur die allgemeine Leitung, sondern auch die höchste Lehrautorität der Gemeinde ihre Stätte hat, ganz abgesehen von den persönlichen Eigenschaften des Amtsträgers, zeigt der Hinweis (Philad. 1; Eph. 6), daß der Bischof, selbst wenn er schweigt, mehr gilt als andere, die „Nichtiges reden“; „man muß ihn wie den Herrn selbst ansehn“. Aber nicht nur der hier gekennzeichnete freie *διδάσκαλος* verschwindet vor ihm in ein Nichts, auch der ehelose Asket, der sich seiner Stärke rühmt und sich vielleicht gar in ein höheres Ansehen zu setzen weiß als der Bischof, spricht sich damit selbst sein Urteil (Polyc. 5, 2): die Zeit der freien charismatischen Ämter ist vorüber. Übrigens soll auch keine Ehe ohne Erlaubnis des Bischofs geschlossen werden (Polyc. 5, 2). Daß der Bischof ein jüngerer Mann sein kann, ersehen wir aus der Mahnung an die Magnesier (3, 1), daß niemand seine Jugend mißbrauchen solle.

Wie ein Kommentar zu Ignatius wirkt die Darstellung

[1]) *οἱ ἐμοὶ γλυκύτατοι.*
[2]) *οἱ σύνδουλοί μου.*

Digitized by Google

der Gemeindeverhältnisse, die sich aus der sogenannten Didaskalie [1]) entnehmen läßt. Die Reihenfolge der Hierarchie ist: Bischof, Presbyter, Diakon (p. 84, 25; 45, 12 Flemming), aber es wird doch in demselben Zusammenhang gesagt, der Bischof stehe an Gottes Statt, der Diakon an der Stelle Christi, die Diakonisse an der Stelle des Heiligen Geistes, während die Presbyter — wie bei Ignatius — den Aposteln verglichen werden (45, 17 ff.). Die Presbyter sitzen im Chor der Kirche, mitten unter ihnen auf einem Throne der Bischof [2]) (68, 12 ff.), aber als fungierende Beamte der Gemeinde erscheinen doch nur Bischof und Diakonen: diese sind in allem die ausführenden Organe des Bischofs, sie haben die Besucher beim Bischof anzumelden; auf dem Zusammenarbeiten dieser beiden Ämter beruht das Gedeihen der Gemeinde (c. 11, p. 59, 4 ff.). Von den Presbytern hören wir nur, daß sie des Bischofs „Ratgeber und Beisitzer" und „der Kirche Ordner und Ratgeber" [3]) sind (50, 3) und mit ihm zusammen — aber auch die Diakonen fehlen nicht (61, 11) — das „Gericht" bilden (60, 30; 61, 10): bei der Taufe können beide den Bischof vertreten (85, 19). Bei der Agape erhalten die Diakonen doppelte Portionen, der Bischof vierfache; „wenn aber jemand auch die Presbyter ehren will, so soll er ihnen das Doppelte geben, ebenso wie den Diakonen" (46, 14; Lat. XXVI, 30). Sie gelten also nicht in der Weise als „Beamte", daß sie Anspruch auf diese Gaben machen dürfen; und die überragende Stellung des Bischofs ist auch in der Abmessung des Quantums deutlich zum

[1]) Vollständig nur syrisch erhalten, ed. Lagarde 1854, Lateinische Fragmente, ed. Hauler 1900. Deutsche Übersetzung von Flemming in Texte u. Unters. N. F. X, 2. Schilderung der Gemeindeverfassung von H. Achelis ebd. S. 268 ff.

[2]) C. 4 (p. 13, 4) wird der Bischof als „Oberster im Presbyterium" bezeichnet, aber der Text ist unsicher; der Lateiner las wohl *τὸν ποιμένα τὸν καθιστάμενον εἰς ἐπισκοπὴν τοῦ πρεσβυτερίου.*

[3]) Lat. p. XXVI, 34, Hauler: *sunt enim consilium et curia ecclesiae.*

Digitized by Google

Ausdruck gebracht. Wenn dagegen ein „Vorleser" vorhanden ist, so kommt auch ihm die doppelte Portion zu — er ist Beamter. Die letzten Reste der überwundenen „charismatischen" Opposition zeigen sich im Institut der „Witwen" [1]).

In der Hippolytischen Kirchenordnung des beginnenden 3. Jahrhunderts, die uns in verschiedenen Überarbeitungen [2]) erhalten ist, treten die Presbyter mehr in den Vordergrund. Das Konsekrationsgebet [3]) bezeichnet den Bischof als den Träger des durch die Apostel übermittelten Geistes Christi, der die Herde weiden und ihr Hoherpriester sein soll, der die Gaben der Gemeinde vor Gott bringt und kraft seiner hohepriesterlichen Macht Sünden vergibt, Ämter verleiht [4]) und mit apostolischer Vollmacht „jegliches Band löst". Dementsprechend erscheint er denn auch als der Leiter sowohl des Gottesdienstes wie sämtlicher Gemeindeangelegenheiten: die Diakonen haben in gleicher Weise wie in der Didaskalie seine Anordnungen auszuführen und seine Arbeiten vorzubereiten. Sie werden von ihm durch Handauflegung geweiht und der Geist des Eifers und Fleißes auf sie herabgefleht; sie sind erwählt, der Gemeinde

---

[1]) Über die Witwen s. Achelis S. 274 ff.

[2]) Am besten in der freilich nur fragmentarischen lateinischen Übersetzung bei Hauler, Didascalia, p. 103—121. Sodann (als sog. „ägyptische Kirchenordnung") sahidisch (deutsch bei Achelis, Texte u. Unters. VI, 4, S. 39—137, nach Lagardes Ausg. engl. bei Horner, Statutes of the Apostles, p. 306—332, can. 31—62), äthiopisch (deutsch bei Achelis nach Ludolf ebd., engl. Horner p. 138—186, can. 22—48, dort auch äthiopisch), arabisch engl. bei Horner p. 244—266, can. 21—47, dort auch arabisch) sowie in weiterer Umarbeitung als Canones Hippolyti (lat. bei Achelis ebd. nach dem arabischen Text, deutsch bei W. Riedel, Kirchenrechtsquellen d. Patriarchats Alexandria, S. 193—230). Über alles vgl. die grundlegende Untersuchung von E. Schwartz, Die pseudoapostolischen Kirchenordnungen (Schriften d. Wiss. Gesch. in Straßburg 6), 1910.

[3]) Lat. bei Hauler p. LXVIII, 26 ff., dort auch griechisch.

[4]) *διδόναι κλήρους.*

Digitized by Google

Gottes zu dienen und darzubringen[1]) im Allerheiligsten das Gott von seinen Hohenpriestern dargebrachte Opfer. Und wenn sie ihr Amt tadellos verwaltet haben, dann „möge sie Gott eines höheren Ranges würdigen“[2]).

Das Weihegebet über dem zu ordinierenden Presbyter dagegen trägt einen anderen Charakter[3]). Der Bischof und mit ihm die Presbyter legen dem Ordinanden die Hand auf: *propter communum et similem cleri spiritum* (Lat. LXXII, 22) und flehen, daß er „den Geist der Gnade und des geistlichen Rates[4]) empfange, damit er fördere

---

[1]) Mit dem Worte *offerre* bricht leider der Lateiner ab; der Rest ist dem Äthiopen (p. 145, Horner) und der griechischen Überarbeitung in Const. Apost. VIII, 17 zu entnehmen.

[2]) *μείζονος ἀξιωθῆναι βαθμοῦ* nach I. Tim. 3, 13.

[3]) Die Canones Hippolyti c. 4 haben die verführerische Notiz: „Wenn ein Presbyter ordiniert wird, so geschehe bei ihm ganz, wie beim Bischof geschehen ist, mit Ausnahme des Wortes ‘Bischof’. Der Bischof ist dem Presbyter in jeder Beziehung gleich, abgesehen von dem Throne und der Ordination, weil jenem keine Macht zu ordinieren gegeben ist.“ Das sieht wie urältestes Gut aus. Aber: die sahidische KO. c. 32 (p. 307 Horner) sagt: „Er soll beten über ihm entsprechend der Form, die wir für den Bischof angaben“, ebenso die arabische KO. c. 22 (p. 245 Horner). Der Lateiner hat *dicat secundum ea, quae praedicta sunt, sicut praediximus super episcopum* und läßt dann das oben behandelte Ordinationsgebet für Presbyter folgen. Der Äthiope c. 23 (p. 143, Horner) entspricht dem Lateiner. Dies war der Urtext. Die Vorlage des Sahiden und Arabers ließ aber hier den Text des Gebets weg, so wie sie auch bei der Bischofs- und Diakonatsweihe die Gebete wegließ. Dieser verkürzte Text lag den Canones Hippolyti vor: aber der Redaktor hatte sich das Ordinationsgebet des Bischofs anderweitig verschafft und es an seinem Orte, c. 3, eingesetzt. Dadurch bekam der Rückverweis in c. 4 einen anderen Sinn, und der Redaktor war so nachdenklich, zu bemerken, das Wort „Bischof“ werde aber weggelassen, und gab eine aus eigner Reflexion stammende Begründung für die auffällige Gleichheit beider Ordinationsgebete.

[4]) So wohl nach Const. Apost. VIII, 15 *συμβουλίας πνευματικῆς*, Lat. hat sinnlos *consilii praesbyteris*. Der Äthiope (p. 144 Horner) hat „Gnade und Gabe der Heiligkeit“.

Digitized by Google

und leite dein Volk[1]) mit reinem Herzen", wie Gott Mose befohlen habe, Presbyter einzusetzen. „Und nun, Herr, laß unablässig in uns bewahrt werden den Geist deiner Gnade und mach' uns würdig, dir gläubig zu dienen."

Es ist damit auch in der Form des Gebetes aufs nachdrücklichste betont, daß der Neuling in ein Kollegium eintritt, und daß dieses Kollegium die Gemeinde leitet. Was in dem (naturgemäß älteren) Gebete noch fehlte, das bringt nun schon die Darstellung. Wir hören von kultischen Funktionen. Denn im folgenden heißt es, der Diakonus werde im Unterschied vom Presbyter nicht „zum Priestertum" geweiht, sondern zum Dienst beim Bischof[2]). Die Presbyter assistieren beim Gottesdienst am Altar und sprechen mit dem Bischof zusammen das eucharistische Gebet (LXIX, 29). Auch können sie — wie in der Didaskalie — bei der Taufe den Bischof vertreten (LXXIII, 14). Sie haben auch alltäglich sich zu versammeln zum Gebet und zur Belehrung der Gemeinde (c. 60, Sahid.). Ist der Bischof bei einer Agape nicht zugegen, so leitet sie ein Presbyter oder Diakon, nur im Notfall ein Laie (LXXV, 29). Aber nicht bloß durch kollegiale Handauflegung und Weihe wird man Mitglied des Presbyteriums. Jeder, der um Christi willen in Banden gelegen hat, erhält durch dies sein Bekenntnis die Würde des Presbyterates (Sahid. c. 34). Blickt man von hier zum Beispiel auf das Ordinationsgebet für den Presbyter, wie es später in den Const. Apost. VIII, 15 erweitert ist, so finden sich da „Heilungsgaben", „Lehre des Wortes" und „Priesterfunktion" auf den Presbyter herabgewünscht. Mit anderen Worten: die kultischen Funktionen des Presbyters sind in ständigem Wachstum begriffen; er wird immer mehr Vertreter des Bischofs im Gottesdienst.

Wenn die Hippolytische Kirchenordnung, wie wahr-

[1]) *ut adiuvet et gubernet plebem tuam*, Lat. *τοῦ ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ κυβερνᾶν τὸν λαόν σου*, Const. Apost.

[2]) *Non in sacerdatio ordinatur, sed in ministerio episcopi.* Lat.

Digitized by Google

scheinlich, in Rom entstanden ist und auf italienische, speziell aber doch wohl römische Verhältnisse Bezug nimmt, so hat sich die Gemeindeverfassung seit der Zeit des Hermas, also in einem Jahrhundert, folgendermaßen entwickelt: noch immer gilt das Kollegium der Presbyter als die leitende Behörde für die Gemeinde; ihm gehören ohne besondere Weihe auch diejenigen an, denen das Charisma des standhaften Bekenntnisses in Verfolgungsnot zuteil geworden ist. Die Diakonen sind ebenfalls noch mit der Fürsorge für Witwen und Waisen, daneben aber mit zahlreichen anderen Aufgaben betraut und assistieren in dienender Stellung bei gottesdienstlichen Handlungen: in allem, was sie tun, sind sie direkt dem Bischof unterstellt. Die zum Kollegium der Presbyter gehörigen ἐπίσκοποι dagegen sind verschwunden: an ihrer Stelle steht der monarchische, auch über die Presbyter gesetzte ἐπίσκοπος, der Witwen- und Waisen-, Armen und Krankenpflege leitet und zugleich als Hoherpriester den ganzen Kult leitet, soweit er nicht Presbyter mit seiner Stellvertretung beauftragt.

Wie ist diese gewaltige Veränderung vor sich gegangen? Es wäre verfrüht, wenn wir jetzt schon versuchen wollten, durch Vermutung eine Erklärung zu finden; denn noch besteht die Hoffnung, daß ein Zeuge aus der Zeit zwischen 130 und 230 uns durch seine Andeutungen einen Fingerzeig zur Lösung des Problems giht: das ist Irenaeus von Lyon [1]). Im Beginn des dritten Buches seines großes Werkes behandelt er ausführlich die *successio episcoporum:* er könnte aufzählen *eos qui ab apostolis sunt instituti episcopi*, begnügt sich aber, die *successiones episcoporum* der römischen Kirche anzuführen, und nennt nun einen ἐπίσκοπος nach dem anderen (III, 3, 1 ff.). Diese Ausführungen leitet er ein mit der Bemerkung, er wolle von der apostolischen Tradition handeln, *quae per successiones presbyterorum in ecclesia custoditur* (III, 2, 1).

[1]) Über ihn handelt besonders Loofs S. 641 f.

Digitized by Google

Im vierten Buche kommt er nochmals auf die Tradition zu sprechen. Man soll gehorchen *eis qui in ecclesia sunt presbyteris . . ., his qui successionem habent ab apostolis sicut ostendimus, qui cum episcopatus successione charisma veritatis . . . acceperunt*, und auch im folgenden wird ständig von *presbyteri* geredet (IV, 26, 2. 3. 5). In seinem Schreiben an Bischof Victor von Rom nennt er den Anicet, Pius usw. *οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας, ἧς σὺ νῦν ἀφηγῇ* und wiederholt den Ausdruck *οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι* noch zweimal (bei Euseb. h. e. V, 24, 14. 15. 16). Er kennt den monarchischen Episkopat, d. h. er weiß, daß zu einer gegebenen Zeit immer nur einer *ἐπίσκοπος* in der Gemeinde ist. Er nennt diesen aber auch gelegentlich *πρεσβύτερος*, und nach seinem Sprachgebrauch in dem Schreiben nach Rom scheint ihm dies sogar der feierlichere Ausdruck zu sein. Der *ἐπίσκοπος* ist *πρεσβύτερος*, er gehört dem Ältestenkollegium an; aber selbstverständlich ist nicht jeder Presbyter auch *ἐπίσκοπος*. Irenaeus unterscheidet deutlich (III, 14, 2, *convocatis episcopis et presbyteris*) die Presbyter, die *ἐπίσκοποι* sind, von denen, die dieses Amt nicht haben.

Es mag hier noch gleich das Zeugnis [1]) eines anonymen Zeitgenossen des Irenaeus angefügt werden, das für Kleinasien gilt (bei Euseb. h. e. V, 16, 4 f.). Ein Gegner des Montanismus hat im galatischen Ankyra gepredigt: da verlangen die *κατὰ τόπον πρεσβύτεροι*, er möge seine Apologie niederschreiben, *παρόντος καὶ τοῦ συμπρεσβυτέρου ἡμῶν Ζωτικοῦ τοῦ Ὀτρηνοῦ*. Diesen selben Kollegen erwähnt er

[1]) Die Notiz des Epiphanius 42, 2, Markion sei „vor die Presbyter in Rom getreten“ (Harnack, Kirchenverf. S. 72 f.), ist mir nicht sicher genug: gleich darauf sind es die *πρεσβύτεροι καὶ διδάσκαλοι*, was ja zu brauchen wäre; aber kurz vorher verhandelt Markion *τοῖς ἔτι πρεσβύταις περιοῦσι καὶ ἀπὸ τῶν μαθητῶν τῶν ἀποστόλων ὁρμωμένοις*. Dagegen ist Hippolyts Zeugnis c. Noët. 1 über Noët vor den Presbytern in Smyrna einwandfrei. Auch Tertullian, Apol. 39 bezeichnet die Vorsitzenden in der Gemeindeversammlung als *probati quique seniores*.

Digitized by Google

aber bald nachher (ebd. 16, 17): *ἄνδρας δοκίμους καὶ ἐπισκόπους, Ζωτικὸν ἀπὸ Κουμάνης κώμης καὶ Ἰουλιανὸν ἀπὸ Ἀπαμείας*: er ist also *ἐπίσκοπος* von Kumana, obwohl er als „Mitpresbyter" bezeichnet wird. Der häufige umgekehrte Sprachgebrauch, daß der Bischof die Presbyter als *compresbyteri* bezeichnet[1]), gehört mit Recht zu den üblichen Beweisen für die These, daß die *ἐπίσκοποι* einst *πρεσβύτεροι* waren.

Wir stehen am Ende des Zeugenverhörs. Läßt sich nun eine Erklärung geben, die ohne Unwahrscheinlichkeiten den verschiedenen Tatbeständen gerecht wird und die Umwandlung der um 100 beobachteten Gemeindezustände zu den späteren hierarchischen Gliederungen begreiflich macht? Eins versteht sich freilich von selbst: eine alles erklärende mechanische oder organische Entwicklungshypothese für den monarchischen Episkopat kann nie gefunden werden, aus dem trivialen Grunde, weil der Übergang von der kollegialen zur monarchischen Spitze immer ein Sprung ist. Man muß irgendwo und irgendwann einmal eingesehen haben, daß es besser sei, wenn einer befehle: das ist das treibende Motiv. Wir können höchstens versuchen, den Formen nachzuspüren, in denen sich dieser Übergang vollzogen hat.

Und doch: eine mechanische Erklärung ließe sich denken, die von der Didaskalie nahegelegt wird. Diese Kirchenordnung kennt in ihrer Gemeinde normalerweise nur zwei Diakonen[2]): also war die Gemeinde wenig zahlreich und das leitende Personal gering. Es ist völlig ausreichend, wenn über ihnen ein Episkopos die Befehlsgewalt ausübt. Dieser Zustand kann sich in kleinen Gemeinden direkt aus der durch Übertragung der charismatischen Funktionen auf die beiden Wahlämter reduzierten

[1]) Z. B. Cyprian, ep. 24. 41. 76. Innocenz v. Rom in der Coll. Avell. n. 44 u. ö. Dionys. Alex. bei Euseb. VII, 5, 6; 11, 3. Darauf weist schon Ps. Augustin, Quaest. Vet. et Nov. Test. n. 101, 5 hin.

[2]) Achelis S. 273.

Digitized by Google

Didacheverfassung entwickelt haben. Wenn dann noch ein Gemeindeausschuß als „Presbyter", angeregt durch die von anderswoher einwirkende Presbyterialverfassung, dem Episkopen als beratende Behörde zur Seite trat, so haben wir genau den Zustand, welchen die Didaskalie schildert. Diese Erklärung ist nicht unwahrscheinlich, und tatsächlich mag sich in mancher Gemeinde die Sache so zugetragen haben; aber sie kann für die große Gemeinde von Antiochia und damit für den ignatianischen Episkopat nicht zutreffen. Lassen wir nun aber die mechanische Theorie vom Personenmangel beiseite und schieben dafür die praktische Forderung des *εἷς κοίρανος ἔστω* ein, so wären die Verhältnisse der ignatianischen Gemeinden klar. Die Ämter der Didacheverfassung sind auf den einen Episkopos als den Leiter und die mehreren Diakonoi als die Diener verteilt. Außerdem tritt der Gemeindeausschuß der *πρεσβύτεροι* als Ratsbehörde des Bischofs hinzu: wir hören hier ja weder, daß der Bischof *πρεσβύτερος* sei, noch daß die Presbyter kultische Funktionen haben; höchstens als Vertreter des Bischofs dürfen sie eintreten. Ein solches sauber geschiedenes Nebeneinander ist möglich, wenn die Verbindung beider Systeme früh erfolgt ist: und die ignatianischen Briefe sind ja alt. Dieser Zustand hätte sich dann in Syrien noch länger gehalten, wie die Didaskalie zeigt, bis allmählich auch hier, zuerst natürlich in den Kulturzentren, nivelliert wurde. So kann die Entwicklung in Syrien vor sich gegangen sein, ohne daß damit über andere Gegenden ein Urteil gegeben wäre.

In Rom sehen wir jedenfalls kurz vor 100 und ein Menschenalter später die *πρεσβύτεροι* als Kollegium an der Spitze der Gemeinde: diejenigen von ihnen, welche den Gottesdienst leiten und im Zusammenhang damit auch die Aufsicht über die Liebestätigkeit haben, werden auch *ἐπίσκοποι* genannt; um 180 aber gibt es nur noch einen solchen *ἐπίσκοπος*. Der monarchische Gedanke hat gesiegt. Vielleicht ist das syrische Beispiel auch wirksam gewesen,

Digitized by Google

und die theologischen Ausführungen von dem einen, der an der Stelle Gottes steht, der dem Hohenpriester des Judentums gleich ist, besaßen für jene Zeit unzweifelhaft lebendige Kraft: in ihm verkörperte sich die Einheit der Kirche. Was das real zu hedeuten hatte, mochten die Kämpfe mit Markion und Valentin gelehrt haben. Aber offiziell gilt er noch als *πρεσβύτερος*, als ***primus inter pares***[1]).

Fünfzig Jahre später ist die Monarchie des Bischofs voll ausgebildet. Das Ordinationsgebet des Hippolytos zeigt ihn uns als den Träger und Quell aller geistlichen Gewalt und apostolischen Vollmacht. Seine ausführenden Organe sind, wie in ältester Zeit, die Diakonen. Die Presbyter stehen, nach dem Ordinationsgebet zu urteilen, als Senat der Gemeinde dem ihnen vorgesetzten Bischof zur Seite. Doch zeigt die Darstellung des Hippolytos, daß diese in den Gebeten ausgedrückte Anschauung nicht mehr der Praxis entsprach. Die Gemeinde wächst, der Bischof kann nicht überall sein, und so delegiert er Presbyter: durch die Erfordernisse des Lebens erhalten die Presbyter wieder, was ihnen von Anfang an zukam, und was sie erst an mehrere *ἐπίσκοποι*, dann an einen *ἐπίσκοπος* abgetreten hatten, die kultischen Funktionen. Erst Vertretung bei Taufe und Agape, schließlich auch bei sonntäglichen Gottesdiensten, sobald mehrere zugleich abgehalten wurden.

In Ägypten hat sich der monarchische Episkopat anfangs nur in Alexandria durchgesetzt: im Lande selbst standen lange Zeit *πρεσβύτεροι* an der Spitze der Gemeinden: erst unter Demetrios (187—230) sollen 3, unter seinem Nachfolger Heraklas 20 *ἐπίσκοποι* eingesetzt worden sein. So berichtet der byzantinische Chronist Eutychius[2]).

[1]) Diese Theorie trägt auch Ps. Augustin, Quaest. Vet. et Nov. Test. n. 101, 5 = Ambrosiaster zu I. Tim. 3, 10 vor. Danach Hieronymus epist. 146, vgl. Souter in Texts and Studies VII, 4, p. 170 f.

[2]) Nur erhalten in arabischer Übersetzung ed. Selden I, p. 332 (Migne. gr. 111, p. 982 d).

Digitized by Google

Bestätigt wird die Nachricht indirekt durch die Bemerkung des Athanasius[1]), in der Mareotis gebe es zu seiner Zeit weder einen *ἐπίσκοπος* noch *χωρεπίσκοπος*, sondern die Dörfer stünden bis zu zehn je unter einem ihnen gemeinsamen *πρεσβύτερος*: der Bischof von Alexandria sei ihr Vorgesetzter. Dionysius von Alexandrien[2]) berichtet um 250, der Chiliast Nepos habe in den Dörfern *τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους* zusammengerufen[3]). Während das Ausstellen der *litterae formatae*, der beglaubigenden Empfehlungsschreiben für reisende Brüder, anderswo Sache der Bischöfe ist, finden wir in Ägypten den Presbyter in der Ausübung dieses Rechtes tätig, wie ein jüngst veröffentlichtes derartiges Schreiben lehrt: es stammt nach Angabe der Herausgeber aus dem 4. Jahrhundert[4]). Daß in Ägypten noch ums Jahr 380 die Presbyter das sonst bereits allenthalben den Bischöfen vorbehaltene Firmungsrecht ausübten, bestätigt uns ein unverdächtiger Zeuge[5]). Es ist wohl nicht zweifelhaft, daß zu dem zähen Festhalten an dem Presbytertitel der Umstand viel beigetragen hat, daß er in Ägypten überhaupt üblich war für die Ortsbehörde und den Vorstand von Gilden und Priesterkollegien (s. o. S. 117). Die Ernennung von *ἐπίσκοποι* außerhalb Alexandrias im Beginn des 3. Jahrhunderts bringt E. Schwartz[6])

[1]) Apol. c. Arian. 85. I, 1, p. 200[d] Montf.

[2]) Bei Euseb. h. e. VII, 24, 6.

[3]) Da scheint sich also fernab von der Welt noch das alte Amt des *διδάσκαλος*, wahrscheinlich in sehr harmloser Form, erhalten zu haben. S. Harnack, Didache, S. 135 f.

[4]) Pap. Oxyrh. VIII, n. 1162: *Λέων πρεσβύτερος τοῖς κατὰ τόπον συνλειτουργοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις, ἀγαπητοῖς ἀδελφοῖς ἐν κυρίῳ θεῷ χαρᾷ χαίρειν. Τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Ἀμμώνιον παραγινόμενον πρὸς ὑμᾶς συνδέξασθαι αὐτὸν ἐν εἰρήνῃ, δι' οὗ ὑμᾶς καὶ τοὺς σὺν ὑμῖν ἐγὼ δὲ καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ ἡδέως ὑμᾶς προσαγορεύεσθαι ⟨ἐν⟩ κυρίῳ. Ἐρρῶσθαι ὑμᾶς εὔχυμε ἐν κυρίῳ θεῷ. Ἐμμ(ανουὴλ) μάρτ(υς) q ϑ'* (= *ἀμήν*). Um den Satz zu verstehen, muß man *δὲ* nach *ἐγὼ* und *ὑμᾶς* nach *ἡδέως* weglassen und *προσαγορεύεσθαι* aktiv fassen.

[5]) Ps. Augustin Quaest. et Nov. Test. n. 101 Souter = Ambrasiaster zu Epheser 4, 11.

[6]) Nachr. d. Göttinger Ges. 1905, S. 182 f.

Digitized by Google

wohl ganz richtig mit der Tatsache zusammen, daß im Jahre 202 die Metropolen der Gaue politisch das Stadtrecht erhielten, während bis dahin außerhalb Alexandria alles als „Dorf" galt; dies gab den Anstoß, auch die Episkopalverfassung in Ägypten einzuführen. Nur freilich die drei „Griechenstädte" Naukratis, Ptolemaïs und die Gründung Hadrians, Antinoë, waren längst mit Stadtrecht begabt, aber auch sie ohne Bischöfe geblieben. Die naheliegende Vermutung, die drei von Demetrius ernannten Bischöfe seien eben für die drei Griechenstädte gewesen, die 20 von Heraklas eingesetzten dagegen erst für die mit neuem Stadtrecht begabten Metropolen des „Landes", findet an dem uns zugänglichen Material doch nur eine halbe Stütze: in Nicäa sind wohl Bischöfe von Antinoë und Ptolemaïs Hermiu erschienen, aber ein Bischof von Naukratis begegnet uns nicht vor dem 5. Jahrhundert[1]). So muß die Frage unentschieden bleiben.

Eine nicht zu verachtende Bestätigung erhält die Hypothese von dem gemeinsamen Ursprung des Episkopats und Diakonats im Gegensatz zu dem Presbyterat dadurch, daß noch lange Zeit das Bewußtsein der engen Zusammengehörigkeit lebendig geblieben ist. Die Diakonen erscheinen in der Regel als Untergebene des Bischofs, nicht auch der Presbyter[2]). Das Nicänische Konzil[3]) ist in seinem 18. Kanon gegen Übergriffe der Diakonen, die sie besonders gegenüber den Presbytern sich herausnahmen, eingeschritten und hat ihnen zu Gemüte geführt, daß sie „Diener des Bischofs und geringer als die Presbyter seien".

[1]) Der Harpokration, den Gams Series Epic., nach Le Quien für Nicaea notiert, ist nur durch eine wertlose Lesart Bischof von Naukratis geworden.

[2]) Ignat. Magn. 2 sagt, der Diakon Zotikus sei untertan dem Bischof und dem Presbyterium. Aber gerade Ignatius betont sonst das enge Verhältnis des Bischofs zu den Diakonen besonders stark.

[3]) Hierüber s. Leder (S. 153 Anm. 2) S. 286 ff., der übrigens für den römischen Streit nur auf Hieron. ep. 146 verweist.

Digitized by Google

In Rom konnte noch kurz vor 380 ein ernsthafter Streit darüber geführt werden, ob nicht die Diakonen den Presbytern im Range gleich seien[1]). Die umfangreiche und vielfach überscharfe Untersuchung von P. A. Leder[2]) hat reiches Material zur Beurteilung der Verhältnisse von Bischof und Diakon beigebracht. Nur ein anderer Ausdruck für die Zusammengehörigkeit beider Ämter ist es, wenn zum Nachfolger eines Bischofs mit Vorliebe der ihm nächststehende Diakon (Archidiakon), nicht ein Presbyter gewählt wird.

Hans Lietzmann.

Absolutheit des Christentums und Absolutheit Jesu.

Um die vorletzte Jahreswende ging ein Buch zum zweiten Male aus, das vor rund einem Jahrzehnt (1901) in erster Auflage erschienen war, das damals in der Welt der Theologen und Kirchenmänner nicht geringes Aufsehen machte. Die Konsequenzen seines Inhalts wurden bald als tief hineinreichend in die christliche Gedankenwelt und kirchliche Praxis erkannt und in diesem Sinne nicht minder von ihrem Urheber wie von ihren Gegnern ausgedeutet. Dieses Buch heißt: „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte", ursprünglich ein Vortrag von Professor und Geheimem Kirchenrat Ernst Troeltsch, gehalten auf der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt zu Mühlacker am 3. Februar 1901 (Tübingen, Mohr. 1912. 2. Aufl. XXVII u. 150 S. 3 Mk.).

Es handelt sich da um eine Zentralfrage, wenn nicht die Zentralfrage der christlichen Religion: das Christentum will auf der einen Seite die absolute, d. h. die abschließende,

---

[1]) Ps. Augustin, Quaest. Vet. et Nov. Test. n. 101, wonach Hieron. ep. 146, und dazu Souter in Texts and Studies VII, 4, p. 170 f.

[2]) Leder, Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter. 1905 = Stutz, Kirchenrechtl. Abhandlungen 23/24.

Digitized by Google

höchste, unüberbietbare Religion sein, und will dabei doch eine geschichtliche, eine innerhalb der Geschichte entstandene und geschichtlich sich entwickelnde Religion sein — sind das nicht zwei schlechthin unvereinbare Momente, ist das nicht ein Widerspruch in sich selbst? Es ist Troeltschs Verdienst, dieses Problem als erster (nicht überhaupt entdeckt und erkannt, wohl aber) aufs tiefste empfunden und aufs nachdrücklichste die darin liegenden Schwierigkeiten und Aufgaben aufgezeigt zu haben. Diese und die Konsequenzen überhaupt wurden offenbar in der Debatte über die Daseinsberechtigung der theologischen Fakultäten, über Recht und Pflicht und Sinn der Heidenmissionsarbeit, über die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, über das Kirchentum („Soziallehre der christlichen Kirchen", 1912), in vielen Artikeln des großen Handwörterbuchs „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" (z. B. über Dogma, Dogmatik, Erlösung, Eschatologie, Gottes Gericht, Gesetz, Glaube, Gnade, Kirche usw.).

Was hat denn Troeltsch wirklich gesagt? Nämlich der Mißverständnisse und Entstellungen gegenüber dem Inhalt seiner Vorträge und Schriften gibt es gar viele, unbeabsichtigte und (wie es nicht anders sein kann, wo sich kirchliche und theologische Leidenschaft und Parteisucht einmischt) beabsichtigte. Troeltsch weist ausdrücklich der christlichen Theologie die Aufgabe zu, nicht religionsgeschichtliche Erkenntnisse, sondern normative religionswissenschaftliche Erkenntnisse zu gewinnen: diese aber sind „durch einen praktischen Konsensus der weitesten Kreise unserer heutigen Kultur in die Richtung des Christentums gewiesen". Während aber jene Normativität früher von der gegen die bestehenden philosophischen Systeme gerichteten Apologetik und von gewissen scholastischen Offenbarungstheorien aus gewonnen wurde, muß sie neuerdings von der Religionsgeschichte her erstrebt werden. Außerdem ist folgerichtig eine der heutigen geistigen Lage entsprechende Gestalt der christlichen Ideenwelt überhaupt zu beschaffen.

Digitized by Google

Daß es nun eine solche normative religiöse Wahrheit gibt, das ist Voraussetzung für das Vorhandensein besonderer theologischer Fakultäten, die eben darum nicht in den philosophischen Fakultäten auf- und untergehen dürfen. Die Mitglieder der theologischen Fakultäten müssen jene Wahrheit als persönliches Eigentum besitzen. Doch ist es Aufgabe der religiös-wissenschaftlichen Denkarbeit oder der theologischen Theorie, jene Normativität zuerst einmal in Frage zu stellen und dann als haltbar oder sicher nachzuweisen. Eben hierbei ist die allgemeine Religionsgeschichte wesentlich zu berücksichtigen. Dem Christentum wird aus dieser Tätigkeit allemal eine glänzende Rechtfertigung, ja, eine Befestigung seines Primats unter den Religionen zuteil. Allerdings weder so, daß hier die Wissenschaft mit ihrer vielgerühmten Kausalerklärung zum Ziele führte („Wissenschaft deckt sich keineswegs mit Kausalerklärung"), noch auch daß die Wunderkausalität als prinzipielle Voraussetzung eingeschoben würde (sie ist ausgeschlossen durch den geschichtlichen, daher begrenzten und relativen Charakter der Entstehungsgeschichte des Christentums). Sondern die gesuchte Sicherheit und Gewißheit wird einzig vom Glauben aus gewährleistet. Zwischen vielen selbsterlebten religiösen Werten und zahllosen religionsgeschichtlichen Werten, die aus der Geschichte stammen, muß zuletzt „durch eine axiomatische Tat", durch den innersten und ureigensten Entschluß der Persönlichkeit, muß vom Willen her die Entscheidung getroffen werden.

Damit sind wir bei den Vätern des modernen Geisteslebens, bei Kant und Schleiermacher, angelangt. Kant betont scharf die Mannigfaltigkeit und Bedingtheit alles Historischen im Gegensatz zu den unbedingten Wahrheiten, die er sehr wohl kennt und postuliert. Er urteilt zur Sache[1]): „Wenn eine Religion einmal so gestellt ist,

[1]) Briefe an Hamann über Herders „Älteste Urkunde", in Kants Gesammelten Schriften 1900, X, S. 153.

Digitized by Google

daß kritische Kenntnis alter Sprachen, philologische und antiquarische Gelehrsamkeit die Grundfeste ausmacht, auf die sie durch alle Zeitalter und in allen Völkern erbaut sein muß, so schleppt der, welcher im Griechischen, Hebräischen, Syrischen, Arabischen usw., ingleichen in den Archiven des Altertums am besten bewandert ist, alle Orthodoxen, sie mögen so sauer sehen, als sie wollen, als Kinder wohin er will. Sie dürfen nicht mucksen: denn sie können in dem, was nach ihrem eigenen Geständnisse die Beweiskraft bei sich führt, sich mit ihm nicht messen." Schleiermacher aber sagt: „Der Geist im allgemein-menschlichen Sinne ist nichts anderes, als was das Pneuma Christi ist, nur auf einer niedrigeren Potenz." Aber Schleiermacher vergißt hier, daß nicht nur im Christentum Geist höherer Potenz vorhanden ist, und daß „es unmöglich ist, das Christentum, sei's auch nur in der Person Jesu, als die absolute, alle geschichtliche Begrenztheit ausschließende Realisation des Geistes zu konstruieren". Schleiermacher hat die Absolutheit des Christentums und der Religion auf einen einzigen Punkt beschränkt: auf die Person Jesu, und zwar im Blick auf die von ihm als Urbild ausgehenden Wirkungen. Vielleicht aber hat hier doch Schleiermacher gegen Troeltsch recht gehabt. Wir meinen, Schleiermacher entschlossen nachfolgen zu sollen und die hin und her behauptete oder bestrittene, die so oder so verstandene Absolutheit des Christentums allerdings auf die Absolutheit Jesu zurückführen, konzentrieren, beschränken zu sollen (wenn anders es überhaupt eine Beschränkung und nicht vielleicht die denkbar größte Erweiterung, Vertiefung und Sicherung bedeutet).

Seit dem 18. Jahrhundert ist die Grundlage alles Denkens und Redens über Werte und Normen die historische Methode, die mehr und mehr auch auf das Christentum, zuletzt auf Jesus selbst angewandt wurde. So wurde Jesus in die Religionsgeschichte hineingezogen. Wie steht es seitdem mit seiner Normativität? Vor Zeiten wurde

Digitized by Google

Jesus und seine Normativität mit mancherlei Mitteln festgestellt: Zuerst gründete sie sich auf die naive Zuversicht, gemäß der Gegenüberstellung Jesu mit allen übrigen Weisen, Tugendhelden, Religionsstiftern, die im ganzen recht wenig bekannt waren und schon darum gegen Jesus nicht aufkommen konnten. Sodann stützte man sich auf die Wunder, die an Jesus und durch Jesus geschehen waren: im Vergleich mit ihnen wurden alle anderen, außerchristlichen Wunder als Schwindel oder als Teufelswerk beurteilt. Weiter mußte die von Jesus gestiftete Kirche, vor allem die im Papsttum konstituierte, die Normativität gewährleisten. Endlich leistete diesen Dienst die Kirchenlehre, die als absolut sichere Wahrheit galt (so im lutherischen Orthodoxismus). Alle diese Stützen sind nun hinfällig geworden. Jetzt wird geschichtlich das Ganze der Menschheit und der in ihr zutage getretenen Religionen und religiösen Wahrheiten ins Auge gefaßt und von hier aus nach dem Absoluten, dem absoluten religiösen Wert, vor allem der absoluten religiösen Person gesucht. Absolut bedeutet hierbei „den Begriff völlig erschöpfend". Gefunden wird das Absolute nur auf Grund von drei Voraussetzungen: 1. Bekanntschaft mit der allgemeinen Religionsgeschichte, 2. Anerkennung aller nichtchristlichen religiösen Heroen als Inhaber von relativer Wahrheit, 3. Untersuchung der Stelle für Jesus innerhalb der Religionsgeschichte und der Heroen. Mit dieser neuen Zielsetzung und Arbeitsweise wird eine ganz neue Apologetik angebahnt: sie stellt die äußeren Wunder hinter die inneren zurück und hat als wichtigsten Zweck die Gewährung einer absoluten Gewißheit des Heils im Auge. Die Tendenz geht dahin, Jesus nicht nur als den tatsächlich Letzten und Höchsten auf dem Gebiet der Religion hinzustellen, sondern ihn zu dem in Wahrheit einzigen, allen anderen begrifflich entgegengesetzten und überlegenen religiösen Führer zu erheben. Damit wird allerdings ein entscheidender Fortschritt markiert. Denn bisher war Jesus eine sozusagen nur formale

Digitized by Google

Sonderstellung zugewiesen, und zwar von der Idee des Wunders aus, das in ihm vollkommene Wirklichkeit geworden sei, während der in ihm gegebene religiöse Inhalt unvollkommen, anfängerhaft blieb. Jetzt dagegen, gemäß der neuen Methode, wird auf jene formale Sonderstellung Jesu entschlossener Verzicht geleistet, mit um so größerem und ernsterem Nachdruck hingegen sein Inhalt, d. h. die in Jesus gegebene vollständige Verwirklichung der Ideen der Religion aufzuzeigen gesucht. In Jesus ist die absolute Vollendung des Begriffs Religion gegeben: das ist mehr als die vielfach gebräuchlichen Abblassungen der Absolutheit, die etwa nur die übernatürliche Geoffenbartheit oder den vollkommenen oder endgültigen Charakter dessen, was Jesus gesagt und getan und erlebt habe, ins Auge faßt.

Die Begründung der Absolutheit Jesu und der Lehre von ihr wird nun vielfach auf den geschichtlichen (genau: entwicklungsgeschichtlichen) Nachweis gestützt, daß das Christentum oder die Religion in Jesus ihre wesentliche Gestalt angenommen hat, verwirklicht ist. Dieser Beweisversuch aber ruft der Frage, und hier liegt der Kern des Problems: Wie ist es möglich, aus der Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Erscheinungen, innerhalb deren wir Jesus sehen, den Weg zu finden zu Werten, Normen, ewigen Richtlinien für unser Glauben und Leben, für die Beurteilung von Leben und Welt? Mit geschichtlichen Mitteln ist er nie zu finden, ist Jesus nie als der Absolute zu erweisen. Doch sind in der Geschichte selbst auch die wahren, letzten, allgemein gültigen Werte umschlossen: eben in der Geschichte Jesu ist auch die Absolutheit Jesu sozusagen verkapselt. Die Geschichte zeigt uns überhaupt zwar eine Fülle von großen Typen geistigen Lebens, dagegen nur sehr wenige große religiöse Potenzen. Die Geschichte lehrt, daß „mit ihrem Aufstieg die produktiven religiösen Kräfte der einzelnen immer geringer werden, weil die religiösen Ideen tiefer und gewaltiger werden, und die religiöse Arbeit der einzelnen immer mehr in der An-

Digitized by Google

eignung der großen Offenbarungen aufgeht, denen die individuelle Religiosität nur Stimmungs- und Gedankennuancen zusetzen kann". So darf man das Urteil fällen, daß die historische Denkweise die Anerkennung der Absolutheit Jesu keineswegs ausschließt. Aber ob sie sie einschließt, fordert, allgemein verbindlich macht: das ist eine andere Frage. Hier tritt, nachdem die Geschichte, die Religionsgeschichte und die innere Verarbeitung der gegebenen religiösen Werte gesprochen haben, die persönliche Überzeugung auf Grund persönlicher Erfahrung in ihr Recht. Wenn anders einer sich dabei „die Anfechtung und den Spott der Weltkinder" gefallen zu lassen bereit ist, so erreicht er, ungeachtet aller Schwierigkeiten der gegenwärtigen religiösen Lage, noch immer ein ruhiges, freudiges, siegesgewisses Bekenntnis zu Jesus. Denn Jesus ist tatsächlich und historisch nachweisbar die Blüte, die Fülle, die Höhe der geschichtlichen Gesamterscheinung alles dessen, was zur Religion gehört. In Jesus ist Wahrheit geworden der israelitische Prophetismus und nicht minder die Ethik eines Plato und seiner griechischen Geistesgenossen. Eine Frucht der erlebten und aufgenommenen, der erforschten und erkannten Absolutheit Jesu sind die Mystik eines Paulus, die weltüberwindenden und weltverklärenden Gedanken der Kirchenväter, die mittelalterliche Einheit von Religion und Geisteskultur, der individualistische Gewissenstyp eines Luther sowie endlich die Fülle der geistigen und praktischen Aktivität des modernen Protestantismus. In Jesus und gemäß Jesus ist das Christentum im Vergleich zu allen anderen Religionen das gewaltigste und tiefste Offenbarwerden der höchsten, nämlich der personalistischen Religiosität, ein wirklicher Bruch mit der Natur und allen von den Naturreligionen innegehaltenen Grenzen und vorgeschriebenen Bedingungen, die Entfaltung eines persönlichen Lebens von unendlichem Wert, durch das alles andere in der Welt erst bedingt und gestaltet wird. Daher und in diesem

Digitized by Google

Sinne gilt Goethes viel angeführtes und viel mißbrauchtes: „Höchstes Glück der Erdenkinder ist doch die Persönlichkeit."

Aber doch bleibt's dabei: nicht die Wissenschaft, sei's der Geschichte, sei's der Philosophie, schafft oder beweist Jesu Absolutheit, sondern einzig die persönliche Entscheidung auf Grund religiöser Selbstbesinnung. Denn es bleiben Schranken, die mit der Geschichte gegeben sind. Diese Schranken bestehen auch für Jesus. Indem Gott selbst in Jesus in die Geschichte eingegangen ist, Jesus also den Charakter einer geschichtlichen Person oder Tatsache trägt, ist er damit in eine Fülle von individuellen und temporären Schranken hineingestellt. Diese Schranken können nicht zerschlagen, nicht entfernt, nicht ignoriert werden. Hier gilt auch: „Wir tragen unseren Schatz in irdenen Gefäßen." Das ist Gottes Rat, Weise und Weisheit. Wir haben noch nicht das Vollkommene. Unser Wissen, auch unsere Erkenntnis von Jesus ist Stückwerk. Unser Haben, unser Besitz, unser Anteil an ihm ist Stückwerk. Und er selbst, sofern er in die Geschichte eingegangen ist, sofern er Fleisch und Blut hat, sofern er ein Leidender und Kämpfender, ein Glaubender und Betender geworden ist, ist gleichfalls Stückwerk. „Niemand ist gut als einer, Gott," so sagt er selber. Hierher gehört, was die Kirche von der Menschwerdung Gottes, von der Fleischwerdung des Logos lehrt. „Wenn aber kommen wird das Vollkommene, wird das Stückwerk aufhören." Es ist ein Grundgedanke Jesu selbst, daß „das Absolute", auch das Absolute an ihm und in ihm, jenseit der Geschichte, hinter der Geschichte, über der Geschichte liegt, Jesus selber (gleichwie das ganze Christentum) eine mannigfach noch verhüllte Wahrheit ist („Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen", Joh. 16, 12), die nach und nach, im Laufe der Geschichte immer mehr sich enthüllt, auch nach der Seite hin, daß das Absolute in ihm, das überweltlichen, übergeschichtlichen, überkulturellen, rein geistigen Cha-

Digitized by Google

rakter trägt, von Jahrhundert zu Jahrhundert deutlicher wird.

Wer nun trotz allem dem die Möglichkeit und Überzeugungskraft aller geschichtlichen Beweise dafür, daß Jesus der letzte Höhepunkt der Religion bleiben müsse und seine Überbietung schlechthin ausgeschlossen sei, behauptet oder bezweifelt, muß seinen Bemühungen als Historiker überlassen bleiben. Für das persönliche Glaubensleben und für die Erfüllung der Aufgaben des praktischen Kirchenamts genügt es vollauf, an Jesus alles zu haben, in Jesus sein Ein und Alles zu erfassen. Hingegen eine „ihr Wesen und ihren Begriff erschöpfende, allem Wandel und aller Bereicherung entrückte, alle geschichtlichen Schranken überspringende Gotteserkenntnis" und Gottesgemeinschaft, eine endgültig erreichte, nicht mehr zu überbietende Höhe des religiösen Besitzes steht erst in einer anderen, in der ewigen Welt bevor. Auch Jesus selbst ist, von hier aus gesehen, einzig in dem Sinne der Absolute, daß er für dieses Erdenstreben nach der Ewigkeit alles genug hat und alles genug ist. Das ist Absolutheit in der Religion, Absolutheit im Christentum, soweit sie innerhalb der Geschichte möglich und in Jesus wirklich geworden ist. Man braucht sich nicht jene Gedankengänge von Troeltsch anzueignen, in denen er die Verabsolutierung Jesu in der Urchristenheit als eine Veränderung und Verschlechterung der von Jesus selbst gebotenen Absolutheit des Reiches Gottes aufzuzeigen sich bemüht, in denen er auch den Übergang aus der naiv begründeten in die künstlich-apologetisch begründete Absolutheit nachzuzeichnen unternimmt, und kann ihm doch recht geben, wenn er abschließend urteilt: „Entscheidend ist nicht mehr der Absolutheitsanspruch, sondern nur die in Art und Stärke des Anspruchs widergespiegelte Sache: die religiös-ethische Ideen- und Lebenswelt selbst." „Wenn der prophetisch-christliche Personalismus zu Recht besteht, dann ist er seiner Einstellung auf die Richtung

Digitized by Google

des Absoluten und seines Vorzugs vor anderen Einstellungen sicher."

Daß die Wirkungen eines solchen historischen Denkens, welches auch die Absolutheit im genannten Sinne umschließt, ein Umdenken über unseren gesamten religiösen Besitz notwendig machen, daß, um nur weniges zu nennen, die Konsequenzen des Sturzes der altprotestantischen Inspirationslehre gezogen werden müssen, eine konsequente Erfassung dessen, was katholisch und was evangelisch ist, not tut, ist gewiß. An dieser Arbeit steht zurzeit die gesamte protestantische Theologie, und die Teilnahme an ihr bleibt keinem erspart, der die Geistes- und Kulturprobleme der Gegenwart selbständig zu erfassen für seine Aufgabe hält. Ein großer Wandel in der Dogmatik, in den kirchlichen Zuständen, in der kirchenamtlichen Praxis wird die Folge sein und hat sich zum Teil schon angebahnt, aber erst angebahnt. Hier handelt es sich uns nur darum, das Verständnis der hiermit zusammenhängenden, äußerst schwierigen, aber keineswegs hoffnungslosen, sondern im Gegenteil recht aussichtreichen, von dem Lenker der Geschichte selbst heraufgeführten geistigen, religiösen und kirchlichen Lage zu erwecken und ein wenig zu fördern. —

Nun ist aber neuerdings unter dem gleichen Titel wie Troeltschs Schrift und in ausgesprochenem Gegensatz zu ihm ein Heft von P. Mezger (Professor in Basel), Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (Tübingen, Mohr. 1912. 68 S. 1,50 Mk.), erschienen: die Wiedergabe eines ausführlichen Vortrages, dessen Inhalt zu kennzeichnen durch seine Wichtigkeit gelohnt wird. Die Absolutheitfrage nämlich wird hiernach aus der praktischen Situation der Kirche wie aus der wissenschaftlichen Lage der Theologie heraus aufgeworfen. Aufs engste hängen damit die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums zusammen. Die Absolutheit des Christentums ist aber ganz auf die Absolutheit Jesu gegründet. Die Absolutheit meint: Das Christentum ist zwar die voll-

Digitized by Google

kommene, aber noch nicht vollkommen vollendete Religion, ein Anspruch, der dem Christentum ursprünglich und wesentlich ist. Er ist in Auseinandersetzung mit der Geschichtswissenschaft zu erhärten. Durch deren Mittel nämlich, die Kritik, die Analogie und die Korrelation, ist die Einzigartigkeit des Christentums ernsthaft bedroht, ja gar die Wahrheit der Religion überhaupt in Frage gestellt. Dawider reicht nicht mehr aus die orthodox-supernaturalistische Wunderapologetik, nicht die an der Hegelschen Philosophie orientiente evolutionistische Apologetik, aber auch nicht — sagt Mezger — Troeltschs religionsgeschichtliche Methode, welche die Absolutheit preisgibt und sich mit der Feststellung begnügt, daß das Christentum die tatsächlich höchste, vollkommenste aller vorhandenen Religionen sei. Gegen Troeltsch werden allerhand Einwände erhoben. Zuerst methodische: das hypothetische Nacherleben einer fremden Religion sei unmöglich [hier wird wohl von Mezger das Nacherleben zu sehr betont, ein Sichhineinleben, Sichhineinversenken zum Zwecke des Verstehens genügt!]; weiter sei ein Gesamtüberblick über die Religionsgeschichte unmöglich [aber eine solche ist nach der gegenwärtigen wissenschaftlichen Lage allerdings für den Dogmatiker, nicht für den Glaubenden, unerläßlich]; der Maßstab für die Wertbeurteilung sei nicht erst aus der Religionsvergleichung zu gewinnen [allein Troeltsch selbst fordert ja in letzter Instanz die „axiomatische Tat": daran bemängelt Mezger wieder, daß hieraus nicht die klaren Konsequenzen gezogen würden; dies ist aber doch für die Wissenschaft unmöglich, weil jene Tat nicht Allgemeingültigkeit hat]; das Eindringen fremder Religionselemente in das Christentum sei nicht ohne weiteres ein Vorteil für das Christentum und jedenfalls nicht sein Bestes; endlich sei mit dem allen für die Wahrheit des Christentums gar nichts gesagt, Troeltsch habe sie einfach vorausgesetzt. Das Ergebnis ist: Mezger läßt die Hauptsätze von Troeltsch gelten, allein für den Glauben sei der

Digitized by Google

Gedanke an die Möglichkeit einer Überbietung des Christentums unerträglich, einfach unmöglich. Hier wird nun einfach ein Abwechseln zwischen zwei innerlich nicht ausgeglichenen und nicht ausgleichbaren Standpunkten offenbar: dem der inneren, persönlichen Erfahrung und dem der geschichtlichen Betrachtung. Daher räumt auch Mezger ein, daß die von ihm gemeinte Absolutheit des Christentums nur aus der christlichen Erfahrung heraus zu beweisen sei, wogegen Troeltsch nichts zu sagen haben wird.

Jetzt aber trennen sich beider Wege: den Wertbeweis will Mezger durch den Wahrheitbeweis ergänzt haben. Der Christ, sagt er, ist seines Gottes als der höchsten Realität gewiß, und die Absolutheit des Christentums hängt, im Zusammenhang damit, an der Absolutheit Jesu. Jesus erscheint den Neueren nicht als Grund, sondern nur als Anfänger des Christenglaubens, wo doch Jesu schöpferische und urbildliche Persönlichkeit auch von Troeltsch nicht fahren gelassen wird (S. 49). Dem allen gegenüber will Mezger auf streng geschichtlichem Wege, ohne dogmatischen Vorbehalt, die Bedenken gegen Jesu religiöse Vollkommenheit widerlegen: 1. die historische Betrachtungsweise kann das religiöse Lebenszentrum Jesu nimmer anfechten; 2. die Unsicherheit der geschichtlichen Überlieferung über Jesus hat nichts zu sagen gegenüber dem Totaleindruck, dem einheitlichen Charakterbild seiner geistigen Persönlichkeit; und 3. dies letztere steht, den Resultaten der historischen Kritik zum Trotz, noch immer fest, gemäß der „besonnenen und berufenen, weil mit religiösem Verständnis arbeitenden religionsgeschichtlichen Forschung“ (S. 58). Daß aber ein rein wissenschaftlicher Beweis auf streng geschichtlichem Wege unmöglich ist, daß auch der hier gezeigte „streng geschichtliche“ Weg etwas Unsicheres, Unbefriedigendes hat, streng genommen keine Absolutheit erreicht, wird ja keinen Augenblick fraglich sein können: allein auf diese Gedankenrichtung geht Mezger nicht ein. Er begnügt sich zu konstatieren, daß die Ab-

Digitized by Google

solutheit des Christentums keineswegs die Absolutheit der Christenheit sei, daß sie vielmehr die Überzeugung von der Perfektibilität des Christentums einschließe. Zuletzt wird das Gesamtergebnis im Blick auf Troeltschs Aufsatz über „Zukunftmöglichkeiten des Christentums" genauer formuliert und sichergestellt. —

Wer nach allem Troeltsch und Mezger zusammenhält, muß sich immer wieder sagen: im tiefsten Grunde sind sie dennoch eins, nur daß Troeltsch mit der Religionsgeschichte und von der Religionsgeschichte aus arbeitet, Mezger dagegen vor allem auf der persönlichen christlichen Erfahrung steht. Immerhin lassen beide beides gelten (S. 66 f.), betonen aber verschieden. Wesentliches wird Troeltsch ebensowenig gegen Mezger einzuwenden haben, wie umgekehrt. Nur über das, was in der Zukunft „denkbar" (S. 42) und „undenkbar" (S. 41, 45) ist, gehen die Meinungen auseinander, und „der christliche Vollendungsgedanke ist etwas total anderes als der Gedanke an eine neue, höhere Religion" (S. 44), was schließlich auf einen Wortstreit hinauszukommen scheint. Theoretische, akademische, müßige Erörterungen, so wird mancher urteilen, da ja niemand in die Zukunft, geschweige in eine solche von vielen Jahrtausenden oder gar Jahrmillionen vorausschauen kann. So kommt denn in der Tat Mezger ebensowenig wie Troeltsch aus gewissen inneren Widersprüchen heraus, so wenn er S. 48 von einer „absoluten geschichtlichen Heilsoffenbarung" redet, oder wenn er S. 41, 42, 45 ex cathedra entscheidet, was denkbar und was undenkbar ist (s. o.), und dabei S. 66 sagt: „Was geschehen wird, weiß Gott allein." Kein Wunder daher, daß die scholastische, mit dem aristotelisch-logischen „mußte" statt mit dem biblisch-protestantischen „ist" im Christentum operierende Methode bei Mezger nicht überwunden ist (S. 49). Da war Kaftans Widerspruch, den wir in der „Studierstube" 1912 S. 57 ff. beleuchtet haben, jedenfalls grundsätzlicher und einschneidender. Alles in allem: „Zukunftsmusik, der (muß

Digitized by Google

heißen: deren) wir uns am besten enthalten. (Und nochmals:) Was geschehen wird, weiß Gott allein" (S. 66). —

Die ganze gegenwärtige Lage, die wahre Signatur des Geisteskampfes um die Absolutheit des Christentums, genauer: Jesu, ist neuerdings akut geworden und der weitesten Öffentlichkeit nahegetreten durch die Kirchenprozesse, in die Jatho und Traub verwickelt wurden, sowie deren Ausgang. Mit der Erledigung beider Fälle ist aber die Sache selbst keineswegs abgetan. Das steht ja außer Frage, daß die Landeskirche, wie sie nun einmal ist, weil sie historisch so geworden ist, die größte protestantische Kirche des Erdenrunds, in der Luther selbst zu Hause ist, jene beiden Männer als ihre Beamten nicht tragen konnte und beider Verurteilung selbstverständlich war. Wäre hingegen die Landeskirche identisch mit der Kirche Jesu Christi, wäre die Kirche, wie sie sein sollte, wie Jesus selber sie haben will, dann wäre die Erledigung jener beiden Männer und ihrer Sache eine andere gewesen, als sie gewesen ist. Die Absolutheit Jesu muß und soll das Siegespanier in den kirchlichen Kämpfen der Gegenwart sein; doch ein Panier des Geistes, der Gerechtigkeit, der Weitherzigkeit; nicht der Gewalt, des Rechts, der äußeren Ordnung. Nur damit ist der wahre kulturelle Fortschritt, der Sieg der höchsten Idee im Geisteskampf der Gegenwart verbürgt.

Julius Boehmer.

Zu dem Aufsatz: „Das Verbot von Schuhen und Stöcken für die Sendboten Jesu".

Bezüglich meiner Annahme[1]), daß in Luk. 10, 4. 22, 36 ὑποδήματα ein Schreib- bzw. Hörfehler für ὑπενδύματα sei, hat mich mein Kollege Prof. D. E. Klostermann darauf aufmerksam gemacht, daß die Sache noch einfacher würde, wenn man ὑποδύματα statt ὑπενδύματα annähme. Daß den

[1]) Vgl. Heft 1 S. 39 ff.

Digitized by Google

Derivaten von ὑπενδύειν: ὑπενδύτης, ὑπένδυμα, bei ὑποδύειν nicht bloß ὑποδύτης, sondern auch ein ὑπόδυμα entspricht, ist von vornherein wahrscheinlich, wenn es sich gleich um ein seltener gebrauchtes Wort handelt.

Über dasselbe hat Herr Dr. W. Crönert, der Bearbeiter des Passowschen Lexikons, folgendes mitgeteilt: „Die einzige Stelle über ὑπόδυμα ist Caelius Aurelianus [Arzt des 5. Jahrhunderts] chronicarum sive tardarum passionum I 4, 75: laxato hypodymate sive membrana, quae latera ex interioribus contegit. Also Eingeweidehaut, -hülle. Cael. Aur. übersetzt den Griechen Σωρανός [Zeit Hadrians] und sein Werk Περὶ χρονίων παθῶν ins Lateinische. Also ist ὑπόδυμα, bevor es ins Ärztliche übertragen wurde, ein Name für ein Unterkleid gewesen, wie ὑποδύτης, und das ὑπόδυμα im Bauche ist gewissermaßen das Unterkleid des Leibes. Es steht aber ὑπόδυμα zu ὑποδύτης wie ἔνδυμα zu ἐνδυτήρ (-της und -τήρ sind gleich)."

Nach einer Mitteilung von Prof. Dr. A. Thumb findet sich in der Mysterieninschrift von Andania aus dem 1. Jahrhundert v. Chr., in der sich neben dem messenischen Dialekt bereits starke Einflüsse der κοινή zeigen, Z. 19 ὑπόδυμα, wofür Z. 22 ὑποδύτας eintritt.

Hat in der Vorlage von Luk. 10, 4. 22, 36 ὑποδύματα gestanden, und hat man statt dessen ὑποδήματα geschrieben, so handelt es sich um zwei Wörter, die sich mit dem Ohre überhaupt nicht unterscheiden ließen, so daß eine Verwechslung sehr leicht eintreten konnte.

Friedrich Spitta.

Literarische Rundschau.

Die literarische Rundschau beabsichtigt nicht, ein erschöpfend vollständiges Verzeichnis aller erschienenen Arbeiten zu bringen, sondern wird nur eine sorgfältige Auswahl der wichtigeren Arbeiten geben.

1. Religionswissenschaft.

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. Organ des Allg. evang.-protestant. Missionsvereins. In

Digitized by Google

Verbindung mit D. Haas und Liz. Witte herausg. von D. Kind. Evang. Verein Heidelberg. 26. Jahrg. 11; 27. Jahrg. 12; je 384 S. Je 5 Mk. — Der wissenschaftliche Hauptwert dieser Zeitschrift liegt in den Mitteilungen und Forschungen über die Religionen Chinas und Japans; hierhin gehören aus dem Jahrgang 1911 Aufsätze von Haas über eine japanische Version des Lebens Buddhas, neue Beiträge zur ältesten Geschichte des Buddhismus in Japan, aus dem Jahrgang 1912 die Vorlesungen desselben Autors über das Moralsystem des japanischen Buddhismus u. a. Während der Wert dieser Aufsätze hoch einzuschätzen ist, muß die durch beide Jahrgänge sich hindurchziehende Abhandlung von Schmidt: „Groß ist die Diana der Epheser", der alle möglichen griechischen Götternamen aus dem Semitischen, besonders dem Hebräischen ableiten will, mit größter Skepsis aufgenommen werden. Die gediegenen religionswissenschaftlichen Aufsätze sind übrigens das beste Mittel, um für die praktische Missionsarbeit Verständnis und Interesse zu wecken. So möchte man auch aus praktischen Gründen der Zeitschrift einen recht breiten Leserkreis wünschen. Mit dem laufenden Jahrgang ist sie übrigens in den Verlag des Protestant. Schriftenvertriebs, Berlin-Schöneberg, übergegangen; Herausgeber und Abonnementspreis sind die gleichen geblieben. *Wi.*

Tiele, *Kompendium der Religionsgeschichte.* 4. Aufl. Berlin, Biller. 12. 564 S. — Die 4. Aufl. von Tieles Kompendium hat Prof. Söderblom (Upsala, jetzt in Leipzig) bearbeitet, oder richtiger umgearbeitet, denn die Abweichungen gegen die letzte Auflage von 1903 sind doch ziemlich groß. Ganz neu sind die §§ 10—18 über die Religion der Primitiven, ferner § 75 (Religion d. Hetiter), § 73 (Sufismus), § 124 (Manichäismus) und §§ 150 bis 151 (über Synkretismus u. Christentum). Viele Paragraphen sind fast ganz umgeschrieben, andere stark verändert. So ist der Umfang von 400 auf 564 Seiten gestiegen. Der Vf. ist bemüht gewesen, die neueste religionsgeschichtliche Forschung möglichst im ganzen Umfange in die Darstellung einzuarbeiten. Das beweisen auch die wertvollen Literaturangaben vor den einzelnen Hauptabschnitten. Soweit es überhaupt möglich ist, das an Problemen überreiche Gebiet der allgemeinen Religionsgeschichte kompendiarisch aus einer Feder zu bieten, darf diese Aufgabe in S.s Bearbeitung als im wesentlichen gelöst betrachtet werden. *St.*

Steuding, *Griechische und römische Mythologie* (Sammlung Göschen Nr. 27). 4. Aufl. Leipzig. 11. 186 S. 80 Pf. — Diese neue Auflage des zur ersten Einführung in die religionsgeschicht-

Digitized by Google

lichen Probleme ganz brauchbaren Werkchens ist bestrebt, die Resultate der neuesten Forschungen zu verwerten. Im übrigen ist die Anlage der Darstellung und ihr Inhalt im wesentlichen unverändert geblieben. Ihr Wert besteht in der geschickten Darbietung des Tatsachenmaterials. Die Deutungen der religiösen Phänomene sind nicht immer einwandfrei. Eine Bestimmung des Begriffs Mythos und des Wesens des Mythos wäre am Anfang erwünscht. *St.*

2. *Altes Testament.*

E. König, *Das Alte Testament und die babylonische Sprache und Schrift* (NkZ. 13, S. 87 ff.). — Widerlegt die neuerdings von Rießler (Tüb. Quartalschr. 11, S. 493 ff.) wiederholte und durch scheinbar wertvolle neue Gründe gestützte Behauptung, die altisraelitische Literatur habe einmal in babylonischer Schrift und Sprache existiert bzw. diese hätten im geistigen Leben des alten Israel eine bedeutende Rolle gespielt. Rießlers erquälte Behauptungen, in Gen. gebe es Stellen, deren exegetische Schwierigkeiten nur durch Annahme von Übersetzungsfehlern bei der Übertragung aus dem Babylonischen ins Hebräische zu erklären seien, werden von K. mit guten Gründen abgelehnt. *St.*

Šanda, *Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt.* 1. u. 2. Halbband: *Das 1. u. 2. Buch der Könige.* (Exeg. Handb. zum A. T., hrsg. von J. Nickel. IX.) Münster i. W., Aschendorff. 11 u. 12. 46 u. 510 S. bzw. 460 S. 8, geb. 9,20 Mk. bzw. 6,60 u. 7,80 Mk. — Š.s Kommentar ist eine wertvolle Bereicherung der wissenschaftl. exegetischen Literatur. Der Vf. zeigt sich in dem jetzt abgeschlossen vorliegenden Werke als mit den Problemen wohl vertrauter, streng methodischer und von gesundem exegetischem Takt geleiteter Forscher. Die Anlage ist geschickt. Der Stoff von I ist in 22, der von II in 25 Abschnitte zerlegt. Jedesmal geht die kritisch zurechtgemachte Übersetzung des Textes voran, so daß der Benutzer immer das ganze zu exegesierende Stück vor Augen hat. Dann folgt die Einzelexegese nach dem herkömmlichen statarischen Verfahren und am Schluß meist Exkurse literarkritischen Inhalts. Die ausführliche Einleitung handelt vom Text und den Übersetzungen und von der Komposition von Reg., und bringt am Ende eine reiche Literaturübersicht. Am Schluß des 2. Bd.s wertvolle historisch-chronologische Exkurse, Nachträge und Register. Š.s wohlabgewogenen literarischen und geschichtlichen Urteilen wird man fast in allen Punkten ohne weiteres zustimmen können. *St.*

V. Zapletal, *Das Buch Koheleth* kritisch u. metrisch untersucht, übers. u. erklärt. 2., verb. Aufl. Freiburg i. Br., Herder. 11.

Digitized by Google

286 S. — Der 1905 erschienene Kommentar Z.s zu Koheleth liegt jetzt in 2. Auflage vor. Vf. hat weder an der Anlage des Buches noch an der Grundthese, die es vertritt — daß Koh. im wesentlichen ein einheitliches Werk von at. Gepräge ist — noch an seiner metrischen Theorie etwas geändert, sondern nur wichtigere neuere Literatur eingearbeitet. *St.*

***E. Kalt**, Samson.* Eine Untersuchung des historischen Charakters von Richt. XIII—XVI. (Freiburger Theolog. Studien, hrsg. v. Hoberg u. Pfeilschifter, 8. Heft.) Freiburg i. Br., Herder. 12. 102 S. 2,40 Mk. — Vf. hat sich das Ziel gestellt, den geschichtlichen Charakter der Simsonerzählungen gegen alle Einwendungen der Mythen- und Sagentheoretiker zu verteidigen. Es zu erreichen wird ihm leicht, weil er sich einen sehr einfachen Maßstab für die historische Kritik gewählt hat: wenn eine geschichtliche Darstellung eine natürliche Einheit bildet, nach Inhalt und Form einfach und inhaltlich glaubwürdig ist, dann ist alles in bester Ordnung und jeder Zweifel an der Historizität zu bannen. So steht es nach K.s Auffassung mit Jud. 13—16. Am Schluß der Arbeit wird dann gut katholisch neben der realen Bedeutung Simsons die typische betont. Wissenschaftlichen Wert haben eigentlich nur der mittlere Teil dieser Untersuchung und das Literaturverzeichnis als Beiträge zur Geschichte der Exegese von Jud. 13—16. *St.*

***Lipshytz**, Der Ebionitismus in der Judenmission oder Christentum und nationaljüdisches Bewußtsein.* Vortrag, gehalten auf der internationalen Judenmissionskonferenz zu Stockholm am 9. Juni 1911. (Schriften des Inst. Judaicum in Berlin Nr. 41.) Leipzig, Hinrichs. 15 S. 12. 30 Pf. — Dieser Vortrag, dem Prof. D. Dr. Strack ein kurzes Geleitwort beigegeben hat, wurde von dem langjährigen Leiter der Londoner Barbican Mission to the Jews, Pastor L., gehalten, um öffentlich gegen die verschiedentlich gemachten Versuche anzukämpfen, das mächtig aufsteigende nationaljüdische Bewußtsein in die von der christlichen Judenmission gewonnenen Kreise hineinzutragen und so abermals eine Art judenchristlicher Kirche innerhalb des Christentums zu gründen. Vf. stellt sich demgegenüber mit voller Überzeugung auf den paulinisch-universalen Standpunkt von Gal. 3, 28 und betont das Unevangelische und missionstechnisch Verwerfliche solches Partikularismus, der das Joch des Gesetzes verewigen möchte. *St.*

3. Neues Testament.

***Cremer-Kögel**, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität.* 10. Aufl. Gotha, Perthes. 2. u. 3. Lief.

Digitized by Google

Ἀρετή bis *ΕΡω* = S. 161—448. Je 4 Mk. — Über die erste Lieferung vgl. ZfwTh. 53, 371 f.; über die weiteren Lieferungen soll erst nach Abschluß des auf sieben Lieferungen berechneten nützlichen Werkes berichtet werden. *Wi.*

***H. Ebeling**, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum N. T.* Hannover u. Leipzig, Hahn. 13. 428 S. 8 u. 9 Mk. — Dies neue Wörterbuch ist in seiner Anlage und Ausführung von dem Handwörterbuch Preuschens wesentlich verschieden. Während Preuschen sich auf N. T. und apostolische Väter beschränkte und auf Parallelen aus dem profanen Sprachgebrauch prinzipiell verzichtete, zeigt E. doch wenigstens in der denkbar knappesten Form, wo die Worte zuerst und sonst gebraucht werden, berücksichtigt dabei besonders die Inschriften und Papyri und orientiert etwas genauer über den Sprachgebrauch der LXX. Allerdings hat der Benutzer noch viel Arbeit selbst zu tun; wenn er nicht die betreffenden Ausgaben nach den Indizes selbst vergleicht, hat er von den Verweisen keinen großen Gewinn. Dennoch stehe ich nicht an, in diesen Notizen einen großen Vorzug vor Preuschen zu erblicken. Dürftig ist das neue Lexikon dagegen in der Angabe der Bedeutungen; wo Preuschen oft zuviel des Guten tut, ist Ebeling zu wortkarg. Er gibt zumeist die allgemeinen Bedeutungen mit einfachster Unterscheidung und begnügt sich dann mit Aufzählung der vorkommenden Phrasen im Urtext oder auch nur der Stellen. Hier müßte mehr geboten werden. So hat auch E. noch nicht das ideale Lexikon geschaffen; ein solches müßte die Vorzüge Preuschens und E.s vereinen, aber die Bestrebungen beider wesentlich vertiefen. *Wi.*

***C. Weizsäcker**, Das Neue Testament übersetzt.* 10. Aufl. Tübingen, Mohr. 12. Ausg. A mit Fundorten und Parallelstellen, Ausg. B ohne Fundorte und Parallelstellen. Je 458 S. Je 1,50, 2,50 u. 5 Mk. — Diese neue Auflage ist von Eb. Nestle besorgt worden. Einige äußerliche Verbesserungen weisen beide Ausgaben auf; die wichtigste Neuerung ist in der Ausgabe A gegeben. Freilich sind Parallelstellen recht sparsam gesetzt; in einer neuen Auflage wünschte man eine größere Fülle. Weiter wäre zu wünschen, daß für Zitate aus dem A. T. ein Druck gewählt würde, der sich stärker abhebt als der jetzt bevorzugte. Endlich möchte ich die Frage erheben, ob der Preis nicht noch mehr herabgesetzt werden könnte; erst wenn das Weizsäckersche N. T. für 1 Mk. oder noch weniger zu haben ist, kann man es auch in den Schulen einführen. *Wi.*

***Fr. Kropatschek**, Die Trinität.* BZStFr. VI, 7. Groß-Lichterfelde, Runge. 10. 35 S. 50 Pf. — Kr. will einen Be-

Digitized by Google

richt über den gegenwärtigen Stand der Frage geben; doch leidet die Broschüre darunter, daß sie auf engem Raum zu viel behandeln und entscheiden will, nämlich: die Trinität und die Religionsgeschichte, die Trinität im N. T., die wichtigsten Ergebnisse der Kirchengeschichte und die dogmatische Verarbeitung der Trinität; so kommt es, daß die Übersicht streckenweise an der Oberfläche bleibt und Wichtiges vermissen läßt. Mit Recht lehnt Kr. Beeinflussung der christlichen Trinitätslehre durch trinitarische Gedankengebilde, die man in Indien, Babylon und anderwärts nachgewiesen hat, ab. Daß dennoch aus diesen Dreiheiten für das Verständnis der christlichen Trinität zu lernen ist, daß insbesondere das Spätjudentum mit seiner Hypostasenlehre eine wichtige Voraussetzung ist, hat Kr. leider nicht gesehen. Seine eigene Beweisführung, die darauf hinausläuft, daß der trinitarische Gedanke als ein heiliges Vermächtnis Jesu von den Jüngern übernommen ist, scheint mir nicht geglückt. Das Schwergewicht der Schrift liegt in den dogmatischen Partien. Hier wird das Ergebnis erzielt, daß man in dem einen Gott, der eine Person ist, dreifaches Wollen, dreifaches Selbstbewußtsein, also auch dreifache Person anzunehmen hat. Ich kann in dieser Formulierung nur vollendeten Tritheismus sehen und verweise auf die treffliche Schrift K. Thiemes „Von der Gottheit Christi. Gegen den religiösen Rückschritt in Grützmachers Dreieinigkeitslehre" 1911, deren Kritik auch auf Kr. angewendet werden kann (vgl. ZfwTh. 53, 277). *Wi.*

Diekamp, *Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses.* Münster, Aschendorff. 10. 31 S. 60 Pf. — Diese Rektoratsrede ist insofern befriedigender als die Schrift Kropatscheks, als sie sich auf die religionsgeschichtlichen Erklärungsversuche beschränkt und diese eingehender diskutiert. Natürlich werden sie abgelehnt. Das trinitarische Bekenntnis ist schon den Uranfängen der Christenheit eigen und geht auf Jesus Christus selbst zurück. *Wi.*

H. Pfeifer, *Die Geschichte der Apostel und des Urchristentums.* Leipzig, Hahn. 11. 164 S. 2,60 u. 3,10 Mk. — Ein vortreffliches Buch, in erster Linie für Volksschullehrer bestimmt, aber auch für studierte Theologen nützlich zu gebrauchen. Freilich muß man viel Zeit zur Verfügung haben, um in der Ausführlichkeit, die in ihm hervortritt, das Milieu, die inneren Voraussetzungen und vor allem die Gegenwartsbeziehungen der einzelnen Erzählungen der Apostelgeschichte herausarbeiten zu können. Entwurf und Ausführung ist vorzüglich, Gruppierung, Auffassung und Verarbeitung des Stoffes freilich sehr subjektiv,

Digitized by Google

so daß nicht jeder Benutzer dem Vf. in allem folgen kann. Der Standpunkt ist der der modernen Kritik. Die Wundergeschichten werden psychologisch erklärt — hier findet sich manche feine und beachtenswerte Gedankenführung —, überhaupt werden nicht die Lehren und Glaubensvorstellungen der Urgemeinde, sondern die in ihr waltenden Lebenskräfte anschaulich gemacht. Die Haupt- und Teilüberschriften sind zumeist drastisch gewählt. Geschickt sind die Briefe in den Erzählungsgang eingewoben. Man freut sich, zu sehen, wie die fortschreitende Bibelwissenschaft und Bibelkritik für die Praxis nutzbar gemacht wird. Der Vf. ist Schuldirektor in Leipzig und schon durch seine „Ethik in der Volksschule" bekannt. *Wi.*

R. Steinmetz, *Das Aposteldekret.* BZStF. VII, 5. Groß-Lichterfelde, Runge. 11. 53 S. 50 Pf. — Die lichtvolle Darstellung lehnt sich vielfach an die Untersuchung G. Reschs an, die zu dem Resultat führte, daß das Aposteldekret ursprünglich (Cod. D) nicht eine Speiseregel, sondern eine Sittenregel war, daher ein Widerspruch zwischen dem Bericht der Apg. und den eigenen Aussagen und Entscheidungen des Paulus nicht mehr anzunehmen sei. Ich kann nicht sagen, daß mir diese Ansicht durch St.s Vorführung glaubhafter geworden sei. Als Sittenregel ist mir das Aposteldekret ebenso unverständlich wie als Speiseregel. Warum beschränkte man sich auf diese drei Laster und schloß andere ebenso schlimme und verbreitete Sünden aus? Und wie seltsam, wenn der Konflikt dadurch beseitigt wurde, daß den Heiden diese Selbstverständlichkeiten „aufgelegt" wurden, über die sie doch längst belehrt waren, dazu mit dem Zusatz „keine weitere Last", als ob Diebstahl, Lüge usw. erlaubt wären. Das Aposteldekret muß als „Speiseregel" gefaßt werden, und als solche ist es unhistorisch. Wie es entstanden ist, wird ja Apg. 21, 25 deutlich genug verraten. Diese für die Lösung der Streitfrage entscheidende Stelle wird von dem Vf. nur einmal gestreift. Welche Bedeutung sie für die Kritik hat, erfährt man überhaupt nicht. Übrigens folgt St. Resch nicht in allen Punkten. *Wi.*

A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart.* Tübingen, Mohr. 11. 197 S. 4 Mk., geb. 5 Mk. — Eine Fortsetzung zu der demnächst in zweiter Auflage erscheinenden Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, ebenso anregend, geistvoll und subjektiv in Gruppierung, Auswahl und Beurteilung des Stoffes wie diese. Schw. beginnt mit den Anfängen der wissenschaftlichen Erforschung (Grotius, Ernesti, Semler usw.), geht dann zu Baur

Digitized by Google

und seinen zeitgenössischen Kritikern über — Baur wird auf ganzen drei Seiten abgehandelt! —, führt weiter von Baur zu Holtzmann — hier erfahren besonders Lüdemann und Kabisch, der Entdecker des eschatologischen Charakters des paulinischen Christentums, hohes Lob —, dann bekommt Holtzmann eine eigene Darstellung, im folgenden Kapitel werden die Unechtheits- und Überarbeitungshypothesen besprochen, danach wird die theologische Arbeit „am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts" dargestellt, von hier findet der Vf. den Übergang zur „religionsgeschichtlichen Erklärung", um endlich mit einer Problemstellung zu schließen: Was hat die Lehre Pauli mit dem Urchristentum und mit dem Griechentum gemeinsam? Wenn man das Buch nach seinem Titel beurteilt, kann die Kritik nicht scharf genug ausfallen. Willkürliche Auswahl, einseitiges Urteil, dürftige Behandlung wichtiger Phasen, Ignorieren bedeutsamer Diskussionen muß man dem Vf. zum Vorwurf machen. Schw. ist kein Historiker im idealen Sinne des Wortes, er hat viel zu viel Temperament und ist mit seinem Interesse viel zu sehr auf bestimmte Probleme und bestimmte Auffassungen festgelegt. Aber man wird seinem Buche nur dann gerecht, wenn man es als eine historische Einleitung zu Schw.s eigener Arbeit am Paulinismus auffaßt. Schw. hat vor, eine eigene Auffassung zu begründen und orientiert zunächst darüber, was die anderen in dieser Hinsicht vor ihm geleistet oder vielmehr, was sie nicht geleistet haben. Und diese Auffassung, die bereits angedeutet wird, scheint mir im wesentlichen richtig zu sein, wenn sie auch zu unrecht exklusiv formuliert ist. Paulus muß in der Tat von der Eschatologie aus gefaßt werden (vgl. auch meine Ausführungen 54, 315 ff.), und es ist das große Verdienst Schw.s, daß er diese Wahrheit auch für Paulus geltend macht. Aber falsch ist es, wenn er meint, diese richtige Erkenntnis mit der Abweisung hellenistischer und sonstiger synkretistischer Einflüsse verbinden zu müssen. Falsch ist es, wenn er die religionsgeschichtliche Erklärung mit seiner eschatologischen Auffassung meint beseitigen zu können. Wenn Paulus, wie Schw. mit Recht sagt, vom Spätjudentum aus zu verstehen ist, so ist er damit unmittelbar unter synkretistische Einflüsse gestellt und religionsgeschichtlich erklärt. Vgl. die interessante Entgegnung Reitzensteins in ZntW. 1912, S. 1 ff. Das Buch fordert zum Widerspruch heraus, aber es ist belehrend und fördert die Diskussion. *Wi.*

Noesgen, *D. Deissmanns „Paulus" für Theologen und Laien beleuchtet.* Leipzig, Deichert. 42 S. 80 Pf. — N. hat in Deiss-

Digitized by Google

mann einen monistischen Prunkredner entdeckt, vor dem zu warnen die Absicht seiner Streitschrift ist. Die Darstellung des Paulus, die D. gibt, ist nach N. ein Zerrbild, statt der richtigen Zeichnung eine Häufung von Koseworten, vulgo Phrasen. Die Septuagintareligion des Paulus, die D. zur Erklärung des Christentums des Paulus heranzieht, ist nach N. eine historische Fiktion. Das Zentrum der paulinischen Verkündigung, die Heilsbedeutung des Kreuzestodes und des Blutes Christi, wird von D. verschwiegen oder in Abrede gestellt. Der trinitarische Gottesbegriff des Paulus ist bei D. in monistische Mystik aufgelöst usw. Im ganzen hat N. Mängel und Einseitigkeiten der D.schen Darstellung richtig erkannt, aber in seiner Beurteilung maßlos übertrieben. Einige Druckfehler sind mir aufgefallen (S. 4, 9, 39). *Wi.*

H. Fischer, *Die Krankheit des Apostels Paulus.* BZStF. VII, 4. Groß Lichterfelde, Runge. 11. 28 S. 50 Pf. — Es ist erfreulich, daß wieder ein angesehener Mediziner zu der umstrittenen Frage das Wort nimmt. Zuletzt hatte Seeligmüller, die Epileptikerhypothese scharf bekämpfend, auf Malaria oder Augenmigräne erkennen wollen (vgl. ZfwTh. 54 I, S. 85). F. weist diese Diagnose ab und erklärt sich wieder für Epilepsie. Der Laie entnimmt auch diesen interessanten Ausführungen, daß das Material zu dürftig ist, um eine fachmännisch unumstößliche Diagnose zu erlauben. Übrigens will F. nichts davon wissen, daß das Damaskuserlebnis mit der epileptischen Anlage zusammenhänge. *Wi.*

K. Benz, *Die Ethik des Apostels Paulus.* Bibl. Stud., hrsg. von Bardenhewer, XVII, 3 u. 4. Freiburg i. B., Herder. 12. 187 S. 5 Mk. — Eine fleißige, nicht unwillkommene Arbeit, die die Literatur reichlich benutzt (ich vermisse Feines neutest. Theologie; Deissmanns Paulus war wohl dem Vf. noch nicht zu Gesicht gekommen), zu verschiedenen Problemen auch der protestantischen Paulusforschung Stellung nimmt und von neuem zeigt, wie die neuere protestantische Theologie in manchen wichtigen Punkten, z. B. der Beurteilung der Rechtfertigungslehre, der Frage des Lohnmotivs, der Schätzung der Ehe, bei Paulus sich der katholischen Tradition angenähert hat. Andererseits hätte der Vf. von der protestantischen Arbeit noch mehr lernen können, namentlich von der religionsgeschichtlichen Richtung, deren Gesichtspunkte und Materialien fast völlig ignoriert werden. Auch harmonisiert und systematisiert er zu sehr. Das Problem des Sündlosigkeitsideals ist vom Vf. energisch angegriffen; aber weder kommt die sakramentale Entsündigungsidee,

Digitized by Google

noch das starke sittliche Selbstbewußtsein des Paulus, noch sein das Ideal in die Wirklichkeit projizierender Optimismus zur Geltung. In dem Abschnitt über das Leiden ist die wichtige Äußerung 1. Kor. 11, 31 f., die gerade dem Katholiken sympathisch sein sollte, merkwürdigerweise ganz vergessen. Der dem ersten Hauptteil „Prinzipielle Ethik" folgende kürzere Teil „Konkrete Ethik" hätte vielleicht noch konkreter und anschaulicher behandelt werden können. Ein Stellenregister würde die Benutzung des brauchbaren Buches wesentlich erleichtert haben. *Wi.*

A. Robertson und ***A. Plummer,*** *A critical and exegetical commentary on the first epistle of St. Paul to the Corinthians.* (The international critical commentary.) Edinburgh, Clark. 10. 424 S. 12 sh. — Auch diese Auslegung ist mit der Gründlichkeit und Übersichtlichkeit ausgearbeitet, die den internationalen Kommentar auszeichnet. Instruktiv ist die Einleitung, besonders die lexikalische und stilistische Beurteilung, sowie die Feststellungen über den Text. Leider haben die Verfasser wenig Neigung, auf die neueren religionsgeschichtlichen Erklärungen einzugehen: weder finden sie in 2, 6 die Dämonen, noch in 5, 3—5 ein Gottesurteil, noch in 7, 36 – 38 den Fall eines geistlichen Verlöbnisses, noch in 15, 29 die magische Taufe für Tote. *Wi.*

J. E. Belser, *Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther übersetzt und erklärt.* Freiburg i. B., Herder. 10. 382 S. 7 Mk. — Das Hauptinteresse des Kommentators geht auf die Bekämpfung der Annahme einer Zwischenreise zwischen I. und II. Kor.; er wünscht diktatorisch, daß seine Auffassung (Paulus ist erst nach der Abfassung von II. Kor. das zweite Mal nach Korinth gekommen) unter allen Umständen von katholischer Seite vorgetragen werde; ob seine Glaubensgenossen sich diesem Spruche fügen werden, steht dahin, die Protestanten, die bisher der nun verfehmten Ansicht huldigten, werden sich kaum umstimmen lassen. Im übrigen ist aus dem Kommentar viel zu lernen, von besonderem Wert sind wieder die Exkurse über die patristische und mittelalterliche Exegese. *Wi.*

F. Maier, *Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe.* Bibl. Zeitfr. III, 12. Münster i. W., Aschendorff. 10. 56 S. 60 Pf. — Die Hauptprobleme, die der Vf. behandelt, betreffen den Briefschreiber und die Briefempfänger, die Irrlehrer, die Verfassungsverhältnisse, den Sprach- und Stilcharakter, die Gesamtauffassung des Christentums, die Glaubwürdigkeit der historischen Situation und die Frage der zweiten Gefangenschaft. Neben manchen ungenügenden Argumenten stehen auch beachtenswerte Bemerkungen. Richtig werden die Pastoralbriefe als die konser-

Digitized by Google

vativ-traditionalistische Gruppe unter den überlieferten Paulusbriefen bezeichnet; daß eine solche paulinisch sein könne, wird indes nicht glaubhaft gemacht. Überhaupt scheinen mir die Hauptbedenken nicht richtig erkannt, geschweige gelöst zu sein. Dagegen ist beachtenswert die Aufzählung der Schwierigkeiten, die sich bei der Pseudonymitätshypothese ergeben (Mangel eines erkennbaren Zweckes, eines literarischen Vorbildes, Unmotiviertheit der dreifachen Fälschungen usw.). *Wi.*

A. Seeberg, Der Brief an die Hebräer. (Evangel.-theol. Bibliothek, hrsg. von Bess: Kommentar zum N. T.) Leipzig, Quelle & Meyer. 12. 163 S. 3,20 Mk. — Mit dieser Arbeit führt sich ein neuer Kommentar ein, der für Theologen berechnet ist. Einleitung und Ausleitung sind sehr kurz. Die Erklärung betont den Gedankenzusammenhang, geht aber auch ins einzelne. Bei jedem Abschnitt sind der fortlaufenden Erläuterung Glossen in Petitdruck beigefügt, die kurze textkritische, grammatische, lexikalische Bemerkungen und einige wenige Parallelen aus LXX, Philo, Josephus usw. bringen, bisweilen das im Text Gesagte wiederholen. Eine Übersetzung fehlt. Hebr. ist nach S. ein Brief eines unbekannten Vf.s an eine in Rom befindliche christliche Gemeinde, die infolge innerer Lauheit und äußerer Drangsal Hinneigung zum Judentum äußert, mit der Behauptung, die jüdische Religion sei eine sicherere Gewähr für das Heil als die christliche Religion — eine Anschauung, die ich für ganz unmöglich halte. Da die Zustimmung der israelitischen Kultstätte nicht erwähnt wird, muß Hebr. nach S. vor 70 geschrieben sein. Der Schlußpassus 13, 22—25 ist einem Begleitschreiben entnommen, das an eine einzelne Person gerichtet war. Das Hauptinteresse des Auslegers gilt der kräftigen Herausstreichung seiner Katechismushypothese; ihm dienen auch die zahllosen Verweise auf seine verschiedenen Schriften, andere Autoren werden nur ganz selten einmal zitiert, am häufigsten Hofmann, als dessen Schüler sich S. auch durch einzelne seltsame Erklärungen erweist, die nicht selten sind. Von besonderen Ideen, die gegen die Tradition verfochten werden, sei noch die Behauptung erwähnt, Christus sei erst bei seiner Erhöhung Hoherpriester geworden, sein Tod sei also kein hohepriesterliches Opfer. Die Lehre des Hebr. ist nach S. apostolische Lehre in alexandrinischer Gestaltung. Von dieser Konstatierung abgesehen, werden die religionsgeschichtlichen Beziehungen des Hebr. wenig beleuchtet. Vorzüglich ist die typographische Ausstattung. Vgl. auch Riggenbach, ThLBl. 1912, 509—510. *Wi.*

Digitized by Google

***W. L. Slot**, De letterkundige vorm van den brief aan de Hebreër.* Groningen, Wolters. 12. 126 S. — Die literarische Form, die S. dem Hebr. anweist, ist die Homilie. Weder als Brief noch als Epistel ist Hebr. zu begreifen, wie an verschiedenen Momenten gezeigt wird. Der Homilie ist eine alttestamentliche Vorlesung vorangegangen, und zwar Ps. 94—110; aus diesem Teil des Psalters stammen die meisten Zitate, und die sonstigen Zitate sind durch andere Stellen des Leseabschnittes angeregt. Die Schlußverse 13, 22—25 sind als ein später geschriebenes Begleitschreiben abzutrennen. Die Studie, die die Literatur reichlich verwertet, darf bei uns nicht unbeachtet bleiben. Der homiletische Charakter des Hebr. ist gut begründet; ob die Anagnosenhypothese haltbar, ist mir zweifelhaft. *Wi.*

***K. Deissner**, Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus.* Leipzig, Deichert. 12. 157 S. 3,50 Mk. — Vf. beschäftigt sich mit dem Verhältnis zwischen künftiger Auferstehung und gegenwärtigem Geistbesitz in der Lehre des Paulus, kommt aber nicht zu der Ansicht, daß in dem Geist, den der Christ schon hat, der künftige Leib keimhaft vorhanden sei und sich aus ihm immanent entwickle, meint vielmehr, daß der Geistbesitz und die darin gegebene Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn nur die Voraussetzung für die Auferweckung sei, daß diese als schöpferische, transzendente Tat Gottes bei Paulus gefaßt sei. Die Ansicht wird in eingehender Auseinandersetzung mit älteren Forschern und in gründlicher Exegese der wichtigsten Zeugnisse (namentlich I. Thess. 4, I. Kor. 15, II. Kor. 5) begründet. Dabei bekämpft D. u. a. auch die Ansicht, daß zwei verschiedene Gedankenreihen bei Paulus vorliegen, eine jüdisch-eschatologische und eine hellenistisch-pneumatische, er sucht die Einheit der Gedanken zu erweisen, gibt aber zu, daß Paulus sich von I. Thess., I. Kor. zu II. Kor. in der Vorstellung vom Zwischenzustand gewandelt habe (früher: ein Schlafen im Grabe — später ein pneumatisches, leibloses, noch unvollkommenes Zusammensein mit dem Herrn), doch führt er den Wandel nicht auf Eindringen hellenistischer Ideen, sondern auf schwere persönliche Erfahrungen zurück. Zum Schluß stellt Vf. die bei Stoikern, Epikuräern in Sap. Sal. und IV. Macc sich findenden Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode dar mit dem Ergebnis, daß ein fremder Einfluß auf Paulus unmöglich sei. Die verdienstliche Untersuchung hat mich doch nicht überzeugt. Wenn der Geistbesitz „notwendige Bedingung" für die Auferweckung ist, so liegt darin m. E. ein Mitwirken. Bei der religionsgeschichtlichen Vergleichung fehlen merkwürdiger-

Digitized by Google

weise Plato und Philo. Von neuerer Literatur wird Lietzmanns Handbuch und J. Weiß' Kommentar zum I. Kor. nicht berücksichtigt. *Wi.*

H. Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften* (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T. N. F. 2). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 13. 178 S. 6 Mk. — Dies Buch macht den Versuch, die Kultur der Heimatstadt des Paulus darzustellen, um so das Milieu zu ermitteln, aus dem das Denken des Paulus zu einem Teile sich erklären läßt. So wird der Reihe nach auf Grund von direkten Funden aus Tarsos und direkten Nachrichten über Tarsos — Dio von Prusa ist Hauptzeuge — sowie nach Analogieschlüssen, wie sie unser Wissen über das kilikisch-kleinasiatische Hinterland erlaubt, die Religion, die Philosophie und das Judentum von Tarsos behandelt und auf etwaige Beziehungen des Befundes zur paulinischen Theologie hin untersucht. Die heidnische Volksreligion von Tarsos kann natürlich den Apostel nur peripherisch beeinflußt haben. B. macht auf die Ausdrücke *οἱ ἐπουράνιοι* und *οἱ καταχθόνιοι* aufmerksam. Bedeutsamer sind die Parallelen zwischen dem paulinischen Christus und dem mit Herakles zusammengestellten tarsischen Volksgott Sandan. Aus der in Tarsos blühenden Mithrasreligion möchte B. die realistische *δόξα*-Anschauung und den Dualismus zwischen Wahrheit und Lüge, Licht und Finsternis ableiten; leider geht er erst in den Nachträgen auf die Test. XII patr. ein, die mindestens auf eine andere Fassung des Entwicklungsganges führen. Die Einwirkung der Stoa, die in Tarsos einen Hauptsitz gehabt hat, schlägt B. gering an; er macht nur den Begriff der *συνείδησις* namhaft; der noch wichtigere Begriff der *ἐλευθερία* wird von ihm merkwürdigerweise ganz übergangen. Den stärksten Einfluß schreibt B. endlich dem tarsischen Judentum zu. Die Untersuchung ist im ganzen wie im einzelnen überaus dankenswert und ergiebig; vieles bleibt natürlich problematisch. Man wird sich vielfach nicht auf das tarsische Milieu beschränken, sondern lieber allgemein von hellenistischem, synkretisch versetztem Diasporajudentum reden. Vor allem ist mir mehr als bedenklich, was über das angeblich nach der hellenistisch-arischen Dreizahl geformte Weltbild des Paulus gesagt wird. *Wi.*

Ed. Norden, *Agnostos Theos.* Leipzig, Teubner. 13. 410 S. 12 u. 13 Mk. — Dieses wertvolle Buch enthält einen gelehrten Kommentar zur Areopagrede der Acta Apostolorum, Untersuchungen zur Stilgeschichte der Gebets- und Prädikations-

Digitized by Google

formeln und Anhänge über kleinere mit den Hauptthemen zusammenhängende Nebenfragen. Aus dem 1. Teil ist vor allem die Erörterung der Altaraufschrift *ἀγνώστῳ θεῷ* zu erwähnen. N. zitiert eine überraschende Parallele aus dem Apolloniosroman des Philostratos (VI, 3), wo die Athener gerühmt werden, daß bei ihnen auch *ἀγνώστων δαιμόνων βωμοί* errichtet seien, und meint, die Stelle habe ursprünglich in der Schrift *περὶ θυσιῶν* des Apollonios gestanden, und dieses Werk oder ein Referat darüber sei dem Vf. der Acta bekannt gewesen; die polytheistische Altaraufschrift habe er durch Umwandlung des Numerus monotheisiert. Weitere Untersuchungen zur Form und zum Sprachschatz der Rede stellen in vorsichtiger Sonderung griechisch-stoische und orientalisch-jüdische Einflüsse fest. Im 2. Teil macht N. auf gewisse Stilformen antiker Gebete und Hymnen aufmerksam, so den „Du"-Stil, den „Er"-Stil, den Partizipial- und Relativstil. Hier zieht N. auch das Apostolikum in den Kreis seiner Betrachtungen und urteilt, daß es ganz nach seiner Struktur und zum nicht geringen Teile auch nach seinem Inhalt als ein Produkt der apostolischen Zeit anzusehen sei. Eine Schlußbetrachtung behandelt das Logion Mt. 11, 25—30, das hier nicht nur mit Sirach verglichen, sondern in einen die ganze mystische Literatur der Antike umfassenden Zusammenhang gestellt wird. Aus den Anhängen ist vor allem ein Beitrag zur Komposition der Acta Apostolorum zu nennen. N. vermutet, daß das Proömium verstümmelt ist; weiter erweist er die Kombination von Autopsiebericht und Referat als mehrfach beliebte literarische Form. So enthält das Buch eine Fülle neuer Materialien und diskutabele Schlüsse und Hypothesen. Über einzelnes kann die Aussprache nur eben erst als eröffnet gelten. Für das Ganze sind wir dem Vf. zu lebhaftem Danke verpflichtet; möchten recht viele Theologen die Anregungen aufnehmen und in eigner Arbeit weiter verfolgen. *Wi.*

A. Deckert, *Urchristliche Briefe an die Gegenwart.* Leipzig, Hinrichs. 12. 203 S. 2 u. 3 Mk. — In einer freien Wiedergabe, die Treue in der Bewahrung des biblischen Gehalts mit Freiheit in der Gestaltung der Form verbindet, legt der Vf. die neutestamentlichen Briefe samt der Offenbarung einer weiten Lesergemeinde vor. Er hat versucht, alles Schwierige und Fremdartige aufzulösen und die Gedanken in faßliche Form zu bringen. In der Tat ist es ihm gelungen, auch komplizierte dogmatische Ausführungen in verständlichere Fassung umzugießen, und viele Laien werden dem Vf. danken, daß er ihnen die Möglichkeit gibt, urchristliche Briefe ohne Anstoß zu lesen. Gegen gewisse

Digitized by Google

Freiheiten freilich, die er sich erlaubt hat — er begründet sie in den „leitenden Grundsätzen" — muß ich Bedenken erheben. D. hat große Auslassungen, Umstellungen, Zusammenziehungen und Übertragungen der urchristlichen Fragen auf entsprechende Verhältnisse der Gegenwart vorgenommen, so daß eine Vergleichung mit dem Luthertext äußerst erschwert ist (die Änderungen werden nicht angedeutet, die übliche Kapiteleinteilung fehlt). So sind ausgelassen besonders fremdartige Abschnitte, wie in Gal. 4, Hebr. 7, und fast alle Erörterungen persönlicher und lokalgeschichtlicher Art. Das eine ist so bedauerlich wie das andere. Gerade fremdartige Perikopen bedürfen der Übersetzung in modernes Deutsch — sie stehen doch nun einmal in der Lutherbibel und werden nur deshalb überschlagen, weil man sie nicht ganz versteht; die konkreten und persönlichen Züge aber geben den Briefen oft erst ihren Reiz und Gehalt. Wie wichtig und charakteristisch ist z. B. für den Phil. der Dank des Apostels für die Geldspenden am Schluß; D. läßt sie aus. Der ganze Philemonbrief, im Luthertext allerdings in seiner Eigenart fast unverständlich und doch eine Perle der paulinischen Briefstellerei, ist den Grundsätzen D.s überhaupt ganz zum Opfer gefallen. Das Ideal einer Übertragung stellt das Büchlein also noch nicht dar. *Wi.*

N. K. Morosow, *Die Offenbarung Johannis.* Eine astronomisch-historische Untersuchung. Mit einem Geleitwort von A. Drews. Stuttgart, Spemann. 12. 49 Sternbilder, XX und 229 S. 7,80 Mk. — Ein russischer Astronom fügt zu den vielen vorhandenen Deutungsmethoden eine neue: die Verbindung natursymbolischer und astralmythologischer Betrachtungsweise; letztere ist nach Drews schon von dem zu Unrecht vergessenen Dupuis (Origines de tous les cultes) vorgetragen. Die Offenbarung ist die großartige Schilderung eines Gewitters, das unter Erdbeben über Patmos niederging. Das Datum berechnet die von der Astralmythologie belehrte Astronomie namentlich nach Kap. 6. Das weiße Roß ist nämlich Juppiter, seine Reiter mit den Bogen das Sternbild des Schützen; das fahlbleiche Roß ist Saturn, das todesähnliche Sternbild der Skorpion: die beiden Erscheinungen bedeuten den Eintritt des Juppiter in den Schützen und den des Saturn in den Skorpion; in den ersten vier Jahrhunderten fielen sie nur einmal zusammen: 395! Das genauere Datum ergibt der Stand der Sonne in der Jungfrau nach Kap. 12, die erforderliche Sonnenfinsternis und der Sonntag: 30. Sept. 395. Der Johannes aber, der an dem Nachmittag dieses Tages am Strande von Patmos die (allerdings nur in Südamerika sichtbare)

Digitized by Google

Sonnenfinsternis erwartete, das Naturschauspiel erlebte und darnach die Apokalypse konzipierte, ist natürlich niemand anderes als der berühmte Johannes Chrysostomos, dessen Leben überhaupt nur unter dieser Voraussetzung erklärlich wird, da sonst rätselhaft bleibt, warum der oppositionelle Prediger von Antiochia plötzlich Hofprediger wurde. Mit diesem sicheren Zeugnis der exaktesten aller Realwissenschaften, beruhend (nach Drews) auf den untrüglichen Operationen der Mathematik, die größte Genauigkeit und Sicherheit besitzen, steht nun das Zeugnis der Philologie und Textvergleichung im Widerspruch, einer höchst unsicheren Disziplin, die sich auf alte Handschriften und Drucke stützt, von denen keiner über das 16. Jahrhundert hinausreicht (gilt natürlich nur von den Drucken), weiter die von Einschüben wimmelnden Aussagen der christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Wie man sich darnach entscheiden muß, leuchtet ohne weiteres ein. Daß der russische Astronom an seine Entdeckung glaubt, die zudem mit seinem persönlichen Geschick wunderbar verkettet ist, wird man verstehen; aber es ist wieder zu bedauern, daß auch A. Drews, der um die gelehrte Literatur etwas besser Bescheid weiß als der Russe, sich hat blenden lassen. Ein wenig Scharfsinn und ein kleines Maß von Kenntnis der Kanonsgeschichte (vgl. den Kanon der Antiochener) und Textgeschichte hätte ihn belehren können, daß das Ganze unsinnig ist, ganz abgesehen von der Unmöglichkeit, ein in so schlechtem Griechisch verfaßtes Buch einem so gebildeten Mann wie Chrysostomos zuzuschreiben. Ich zweifle gar nicht, daß die astronomischen Berechnungen stimmen, nur ihre Beziehung auf die Joh.-Apok. geht nicht an. Es mußte auf das Buch aufmerksam gemacht werden, näheres Eingehen ist in einer Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie unerlaubt; vgl. auch Gregory im Literar. Zentralblatt 1912, Nr. 49, und E. Klostermann, Straßburger Post vom 22. Okt. 1912. *Wi.*

4. Systematische Theologie.

Richard Kade, *Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie.* Leipzig, Veit. 12. 145 S. 2,40 Mk. — Kade weist gegenüber Herrmann die Notwendigkeit der Religionsphilosophie und Metaphysik nach. Er zeigt dann, daß die bloß psychologische Betrachtung der Religion ihre Wahrheit nicht begründen kann. Die transzendentale Methode, die Windelband und Tröltsch vertreten, führe zur Rationalisierung der Religion. Tröltsch strebe über diese Methode hinaus zu einer Metaphysik. K. hält die noologische Methode Euckens

Digitized by Google

für die gewiesene, um die Wahrheit der Religion zu begründen. Sie geht von der Bedeutung einer Gesamtüberzeugung des Lebens aus, um ein Verständnis des einzelnen zu gewinnen. Die Religion als Erschließung eines überweltlichen Lebens wird dadurch gerechtfertigt, daß das zur Selbständigkeit aufstrebende Geistesleben nur von der Religion aus sich als sinnvoll erweist. K. kritisiert hierbei die Unterscheidung von universaler und charakteristischer Religion bei Eucken. Das Buch ist wertvoll dadurch, daß Euckens Philosophie in Beziehung zu den wichtigsten religionsphilosophischen Richtungen der Gegenwart gesetzt wird. *We.*

Ferd. Jac. Schmidt, *Der philosophische Sinn.* Göttingen, Vandenhoeck. 12. 103 S. 1,50 Mk. — ***Otto Braun,*** *Grundriſs einer Philosophie des Schaffens* als Kulturphilosophie. Leipzig, Göschen. 12. 262 S. 4,50 Mk. — Beide Schriften gehören zusammen, sofern sie sich energisch einer Zeitströmung entgegenstellen, die jedes Hinausgehen über die sinnliche Erfahrung als Dichtung oder Sache persönlicher Stimmung oder wissenschaftlich unkontrollierbaren Glaubens ansehen. Beide vertreten, daß die eigentliche Aufgabe der Philosophie die Begründung einer Metaphysik oder Weltanschauung ist. Schm. knüpft in seinem, dem Altmeister der Philosophie Adolf Lasson zum 80. Geburtstag gewidmeten Buch an Schelling und Hegel an, will aber die abstrakte Vernunfterkenntnis des deutschen Idealismus mit der konkreten Erfahrungserkenntnis der Gegenwart verbinden. Er gibt ein Programm, ohne es ins einzelne auszuführen. Der philosophische Sinn ist der Sinn für die Totalität des Seins. Er erfaßt unser wahres geistiges Wesen, das über unser psychophysisches Sein und unsere individuelle Beschränktheit hinausliegt, als wesenseins mit der schöpferischen Energie, die im Weltall waltet. In Kunst, Sittlichkeit, Religion tritt dieser Totalitätssinn in die Erscheinung, zuhöchst aber in der Philosophie, die denkend den Wesenszusammenhang der Welt erfaßt: die schöpferische Urenergie setzt die materielle Welt als das Ungeistige aus sich heraus, um dann diesen Gegensatz wieder aufzuheben und sie in das Geistige hinaufzuführen. — So berechtigt die Anknüpfung an den deutschen Idealismus ist, ist mir doch fraglich, ob bei diesem Programm das Individuelle, Konkrete, Irrationale speziell in der Religion zu seinem Rechte kommen wird. — Braun knüpft an Eucken an; ein Einschlag Hartmannscher Gedanken kommt hinzu. Sein Buch ist aus zehn populären Vorträgen hervorgegangen. Er ist überzeugt, daß die Welt dem rechnenden Verstande nicht ihre Tiefen erschließt.

Digitized by Google

Jede Weltanschauung wird durch die Kräfte der gesamten Persönlichkeit geschaffen. Damit ist sie aber nicht zur Sache individueller Stimmung gemacht. Denn die Aufgabe ist, das Notwendige, Normative aus den typischen individuellen Schöpfungen zu gewinnen. Nicht schon auf Grund ästhetischen Anschauens, sondern erst auf Grund ethischer Tat gewinnen wir eine Weltanschauung. So sind wir zu ihrer Begründung an die geschichtlichen Leistungen der Menschheit in Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Religion gewiesen. Durch die schöpferischen Tätigkeiten des Menschen entsteht über der Natur ein Aufbau des Geisteslebens. In ihm liegt der eigentliche Zweck der Welt. Manche Ausführungen gehen mehr in die Breite als in die Tiefe. Der energische Wille zur Weltanschauung beseelt auch Brauns Ausführungen. *We.*

***Rudolf Eucken,** Erkennen und Leben.* Leipzig, Quelle & Meyer. 12. 165 S. 3 Mk. — In der Kritik, die sich neuerdings von verschiedenen Seiten her gegen Eucken richtet, spielt vor allem der Einwand eine große Rolle, daß, was er biete, gar keine wissenschaftlich begründete Philosophie sei. Ebenso läßt sich nicht verkennen, daß andererseits auch unter denen, die sich für E. begeistern, das Verständnis seiner Philosophie als solcher nicht immer der Begeisterung entspricht. So ist es mit der allergrößten Freude zu begrüßen, daß E. selbst sich jetzt ausdrücklich dem Erkenntnisproblem als solchem zuwendet, und dem hier anzuzeigenden Buch ist nur zu wünschen, daß es recht ernstlich studiert werde. Zwar die eigentlichen Untersuchungen zum Erkenntnisproblem werden hier noch nicht geboten. „Erkennen und Leben" bildet vielmehr dem ursprünglichen Plane nach ein Stück einer größeren Arbeit und soll so bei der selbständigen Veröffentlichung vor allen Dingen zur Einführung und Anregung dienen. Aber einmal können doch auch diese Ausführungen schon jedem, der tief genug in sie eindringt, die Augen dafür öffnen, wie ernst es E. selbst mit der wissenschaftlichen Begründung seiner Philosophie ist, und wie wenig ihn die verstehen, die seine Philosophie als künstlerische Intuition oder als dogmatische Gefühlsphilosophie abtun. Vor allen Dingen aber wird hier in Auseinandersetzung mit den übrigen Versuchen, die Erkenntnis zu fundamentieren, die Möglichkeit eines Erkenntnisbegriffes herausgearbeitet und begründet, der ein wirkliches Erkennen, nämlich eine innere Aneignung der Wirklichkeit darstellt. Die grundlegende These dafür ist aber die, daß Erkennen und Leben zusammengehören — Leben als ein inhaltlich erfülltes Weltleben verstanden —. Denn einmal

Digitized by Google

kann dieses Leben nicht seine Vollendung finden ohne ständige Mitarbeit des Denkens und Erkennens. Andererseits erhält auch das Denken seine nähere Durchbildung erst durch die eigentümliche Art des Lebens, in dem es wurzelt, und kann erst von diesem Leben getragen ein wirkliches Erkennen werden. *Kd.*

Hermann Leser, *Einführung in die Grundprobleme der Erkenntnistheorie.* Leipzig, Veit & Co. 11. 284 S. 5 Mk. — Leser entwickelt zunächst das Problem der Erkenntnistheorie, indem er zeigt, wie vor allem unter dem Einfluß der englischen Empiristen der alte Wahrheitsbegriff eingestürzt ist. Als Kants Großtat wird dann in eingehender Darstellung der Grundgedanken seiner transzendentalen Methode die Herausarbeitung eines neuen Wahrheitsbegriffes geschildert: Das Erkennen als vermeintliches vorstellungsmäßiges Abbilden einer transzendenten Wirklichkeit wird wenigstens im Prinzip aufgegeben und statt dessen auf dem Boden eines konsequenten kritischen Subjektivismus die Objektivität der Erkenntnis zurückgeführt auf die Tatsache einer in den reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit und den reinen Verstandesbegriffen sich betätigenden synthetischen Einheit der Vernunft. Gegenstand der Erkenntnis, d. h. das, wonach das Erkennen sich richten muß, wenn es wahr sein soll, ist hier also nicht mehr ein Ding an sich, auch kein empirisch objektives Sein, sondern ein Gesetz. So wird von hier aus nun aber auch in weiteren eingehenden Untersuchungen über die Wesensart der transzendentalen Prinzipien jene von Kant selbst gegebene und vielen Theologen so wertvolle Interpretation seiner kritischen Leistung als nicht dem Grundprinzip der Transzendentalphilosophie entsprechend beurteilt, wonach dem Wissen nur phänomenaler Charakter zukomme, während die praktische Vernunft dann imstande sei, durch den Glauben das Wissen zu ergänzen und seine Lücken auszufüllen. Hier spuke noch die prinzipiell überwundene alte Abbildtheorie. Statt dessen eröffnet sich für Leser — in naher Verwandtschaft vor allem mit Windelband und Rickert — ein Weg zu einer Welt des Geistes und weiter zu einer Metaphysik damit, daß das Urteil als die ursprüngliche Erkenntnisfunktion aufgezeigt und genauer beleuchtet wird. Denn im Urteil mit seiner die Wahrheit konstituierenden Notwendigkeit tut sich gegenüber der Welt des S e i n s und des Müssens eine Welt der Beurteilung, der Werte, des G e l t e n d e n auf, eben die Sphäre des Geistes gegenüber der Sphäre der Natur. *Kd.*

Gottfried Fittbogen, *Neuprotestantischer Glaube. Zur Überwindung der religiösen Krisis.* Berlin-Schöneberg, Prot. Schriften-

Digitized by Google

vertrieb. 12. 95 S. 1,80 Mk. — Fittbogen selbst formuliert das Ziel der von ihm erstrebten Entwicklung dahin: „Es muß kommen ein durch Kants kritischen Idealismus vom altprotestantischen Geschichtsglauben befreites, vor der romantischen Jesusverehrung der ‚modernen' Theologie bewahrtes, durch die Glut der deutschen Mystik erwärmtes und belebtes, doch fest in dem Nährboden der Geschichte wurzelndes neuprotestantisches — mit einem Wort: ein idealistisches Luthertum" (Vorwort S. 3). Ob aber das, was er positiv bietet, wirklich zur Überwindung der religiösen Krisis geeignet ist? Mir scheinen seine Ausführungen vor allen Dingen an dem Doppelten zu leiden: einmal, daß er speziell der ‚modernen' Theologie und ihrer Jesusverehrung vor der im einzelnen oft nicht unberechtigten Kritik nicht das Maß des Verständnisses entgegenbringt, das man nach dem Kapitel „Religion und Geschichte" erwarten dürfte. Dann aber vor allen Dingen daran, daß er die großen Tatsachen religiösen Lebens, wie Gottesliebe, Glauben, gänzliche Herzens- und Gesinnungsänderung, zu leicht nimmt, und daß ihm der Glaube, den er als Quelle alles frommen Lebens aufweist, nach Überwindung des Historismus schließlich auf den Intellektualismus hinauskommt, der meint, das Lebenschaffende sei schon die Aufnahme großer Ideen in das Bewußtsein. *Kd.*

5. *Kirchengeschichte.*

***A. Ludwich, Apolinarii** Metaphrasis Psalmorum* recens. et app. critico instr. A. L. (Bibl. Teubneriana). Leipzig. 12. 38 u. 308 S. 6 Mk. — L. hat die entsagungsvolle Aufgabe übernommen, Apolinarius' schwülstige Umsetzung der schlichten at. Psalmen in Stil und Form des hom. Epos neu herauszugeben. Die ausführliche Praefatio handelt über den Verfasser, seine Quellen, die handschriftliche Überlieferung und die älteren Ausgaben und Erklärungen. *St.*

***Baumstark**, Die christlichen Literaturen des Orients.* I. Einleitung. Das christlich-aramäische und koptische Schrifttum. (129 S.) II. u. III. Das christlich-arabische und das äthiopische Schrifttum. Das christliche Schrifttum der Armenier u. Georgier. (110 S.) Leipzig, Göschen. 11. Je 80 Pf. (Samml. Göschen Nr. 527 u. 528.) — Der Name des Verfassers, des gelehrten Herausgebers der Zeitschrift „Oriens Christianus", bürgt dafür, daß der schwierige Versuch, auf beschränktestem Raume und in allgemeinverständlicher Darstellung in die Geschichte der nichtgriechischen christlich-orientalischen Literaturen einzuführen, gleich beim ersten Male nicht umsonst gemacht worden ist. Trotz

Digitized by Google

der stark skizzenhaften Behandlung des Themas können beide Bändchen allen, die sich in Kürze über Umfang, Inhalt und Entwicklungsgang dieser religiösen Literaturen unterrichten wollen, wertvolle Dienste leisten. Hoffentlich sind sie aber nur die Abschlagszahlung für eine später erscheinende großangelegte Literaturgeschichte. *St.*

***Otto Gilbert**, Griechische Religionsphilosophie.* Leipzig, Engelmann. 11. 554 S. 11,20 Mk. — Gilberts Religionsphilosophie charakterisiert neben der klaren, anschaulichen Darstellung und der sicheren Linienführung dreierlei. Er weist nach, daß fast durchgängig von den Ioniern bis zu Aristoteles und der Stoa das religiöse Problem das durchgreifende ist. Darum wird auch Natorps Deutung Platos zurückgewiesen und selbst Aristoteles als religiöser Philosoph gewürdigt, und zwar als der Höhepunkt der griechischen Religionsphilosophie. Sodann zeigt Gilbert, daß die „Plastizität" des antiken Denkens überall den Gottesgedanken beeinflußt. Selbst Aristoteles, der doch Gott als immateriell und körperlos definiert, kommt über den Horizont Platos nicht hinaus. Die Gottheit ist eine raumeinnehmende Substanz. Nur räumliche Berührung macht eine Wirkung der Gottheit auf den Kosmos möglich. Schließlich wird auch der Bann des Polytheismus nicht überwunden. Selbst ein Aristoteles zahlt ihm den Tribut. Denn die Energien sind Einzelgötter. Vollends nehmen die voraristotelischen Philosophen eine positive, nicht nur aufklärerisch tolerierende Stellung zu den Göttern der Volksreligion ein, wenn sie auch — so schon die Ionier — eine philosophische Läuterung nach Maßgabe ihrer Religionsphilosophie versuchen. *O. S.*

***H. Achelis**, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten.* II. Leipzig, Quelle & Meyer. 12. 469 S. 15 Mk., geb. 16 Mk. — Dieser Schlußband behandelt „Die katholische Kirche" (Verfassung, Gottesdienst, Privatleben der Christen, Bußdisziplin, kirchliche Wissenschaft, Synodalverfassung) und „Staat und Kirche" (Christenverfolgungen, Heiligenverehrung, Bestand der Kirche im 3. Jahrhundert). Angehängt sind wieder zahlreiche Exkurse. Auch dieser Band läßt eine ungemein starke Belesenheit in den Quellen erkennen und enthält eine dankenswerte Fülle von geschickt ausgewählten Belegstellen. Das Bestreben nach Anschaulichkeit ist offensichtlich. Mit besonderer Liebe behandelt A. das Zuständliche, die kleinen Züge des täglichen Lebens und Treibens, die Tageswelt der Christen, die Formen der Erscheinungen. Dagegen hat mich auch dieser zweite Band nicht davon überzeugen können, daß die Gliederung

Digitized by Google

nach Längsschnitten, wie sie tatsächlich vorgenommen ist, als bleibender Gewinn zu buchen ist. Zusammengehörendes wird zum Teil recht kräftig auseinandergerissen und die Einsicht in die Stufen der Entwicklung dem nicht mit den Quellen vertrauten Leser wohl stärker erschwert, als der Verfasser es sich selbst zum Bewußtsein gebracht haben mag. *O. S.*

***C. H. Turner**, Studies in early church history.* Oxford, Clarendon Press. London, H. Frowde. 12. 276 S. 7/6 net. — Acht vor 20 und mehr Jahren erschienene Aufsätze aus dem Gebiet der alten Kirchengeschichte sind hier gesammelt. (Das frühchristliche Amt und die Didache; alte und moderne Kirchenverfassung; die Metropoliten und ihre Jurisdiktion im ältesten Kirchenrecht; Cyprians Korrespondenz; frühe Chroniken der Kirche des Westens; Paulus in Kleinasien; Johannes in Kleinasien; der erste Clemensbrief und die älteste römische Kirche.) Sie sind nur leicht überarbeitet. So setzt sich die Erörterung der kirchlichen Verfassungsfragen des ersten und zweiten Jahrhunderts mit der Fragestellung eines Hatch und der älteren Anschauung Harnacks auseinander. Die doch schon 1892 durch R. Sohm begründete Problemstellung bleibt dem Gesichtskreis fern. Wenn nun auch Turner mit Sohms Forschungen, auch den neueren Untersuchungen Harnacks nichts anfangen konnte (vgl. auch noch O. Scheel: Die Kirche im Urchristentum, 1912), so hätten doch Leser und Forscher gern gewußt, wie Turner, der kritische Kraft bekundet, die jüngste Phase der Forschung ansieht. Solche Sammlung, wie sie Turner geboten hat, kann doch nur dann wirklich berechtigt sein, wenn sie nicht bloß eine bestimmte Episode der Vergangenheit vergegenwärtigt, sondern auch — etwa in der Form von Anhängen oder Einschaltungen — in die Gegenwart eingreift. *O. S.*

***A. d'Alès**, Tertullien et Calliste. Le témoignage de saint Hippolyte. L'édit de Calliste.* RHE. 12, Nr. 3 u. 4. — Die Untersuchungen d'Alès' gelangen zu dem Ergebnis, daß Calixt eine der Hierarchie zustehende unbegrenzte Gewalt der Vergebung aller Sünden beansprucht. Sein Edikt bedeutet aber keine Revolution in der Bußdisziplin. Er nimmt nur ein jederzeit von der Hierarchie geübtes Recht in Anspruch und gibt ihm nur eine neue Präzisierung, gegen die sich Tertullian erhob. Ein Vorrecht der Konfessoren tastet er nicht an, weil es überhaupt nicht von der katholischen Kirche anerkannt war. Dagegen nimmt er eine freundliche Stellung ein zur Praxis der Interzession der Märtyrer und Konfessoren. Hippolyts Darstellung ist parteiisch und kein Zeugnis dafür, daß die römische Kirche

Digitized by Google

vor Callixt die drei Todsünden für unbedingt unvergebbar angesehen hätte. Ist aber die Zulassung zur Buße noch keineswegs gleichbedeutend mit kirchlicher Rekonziliation, so wird sich trotz d'Alès nie ein Bußinstitut im Sinne der römischen Theorie im Frühkatholizismus historisch nachweisen lassen. *O. S.*

Pierre Batiffol (BaL. 13, I), *Le règlement des premiers conciles et le règlement du sénat.* — B. kommt zu dem Ergebnis, daß on ne concevait pas une assemblée délibérant en forme autrement que dans la forme consacrée par l'usage du sénat. Les assemblées provinciales ou municipales, quand elles délibéraient, c'est-à-dire quand elles ne sacrifiaient pas la discussion à l'acceptation par acclamations de la proposition du magistrat président, délibéraient dans la même forme, qui était la forme parlementaire. *O. S.*

W. Neuß, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des 12. Jahrhunderts.* Mit 86 Abbildungen. Gedruckt mit Unterstützung der Provinzialverwaltung der Rheinprovinz. Heft 1 u. 2 der Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Herausgeg. von P. Ildefons Herwegen. Münster i. W., Aschendorff. 12. 333 S. 10 Mk. — Die „Beiträge" wollen eine Sammelstätte für wissenschaftliche Publikationen zur Geschichte des Mönchtums sein, gleichzeitig Ergänzungshefte zu den Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. Darum werden hier Quellenausgaben und Untersuchungen aus dem Stoffgebiet des orientalischen Mönchtums, des vorbenediktinischen abendländischen Mönchtums und der auf dem Boden der Benediktinerregel erwachsenen Orden und Kongregationen gesammelt werden. Daß die Ausführung noch weitherziger ist als das Programm, zeigt die Untersuchung von Neuß, mit der die „Beiträge" eröffnet werden. Denn sie sprengt, wie dem Verfasser und Herausgeber wohl bekannt ist, den Rahmen des Programms, bleibt aber doch ein „Beitrag" zu der Geschichte, die aufgehellt werden soll. Das Heft, das im ersten Teil die Geschichte der theologischen Ideen erzählt, unter denen das Verständnis des Buches Ezechiel bis zum 12. Jahrhundert gestanden hat, im zweiten Teil die auf Ezechiel sich beziehenden Kunstdenkmäler mit Hilfe der theologischen Ideen erläutert und geschichtlich einreiht, enthält besonders im zweiten Teil eine Fülle von Stoff, aber stets beherrschtem Stoff. Die Deutung der Kunstdenkmäler ist nicht immer überzeugend. Seine Methode hat aber Neuß die vollständige Deutung des berühmten Ezechiel-Zyklus in der Kirche zu Schwarzrheindorf am Rhein ermöglicht. — Bemerkens-

Digitized by Google

wert ist, daß der Osten Deutschlands (Salzburg) mit Süditalien sich von Byzanz beeinflußt zeigt, während Frankreich, England und Nordwestdeutschland rein abendländische Gestalt aufweisen. Der bekannte kunsthistorische Orientalismus wird vom Verfasser nicht unterstützt. *O. S.*

E. Ch. Babut, *Saint Martin de Tours.* Paris, H. Champion. 12. 320 S. 6 Frs. — Der Verfasser übt eine einschneidende Kritik an den Mitteilungen des Sulpicius Severus über Martin von Tours und an der herrschenden Auffassung von seiner Bedeutung für die Verbreitung des Christentums in Gallien. Die vita Martins von Sulpicius ist derjenigen des Paulus von Theben an Wertlosigkeit fast gleichzusetzen, und der wirkliche Martin hat keinen großen Einfluß besessen. Erst durch die vita wurde er eine geschichtliche Persönlichkeit. *O. S.*

John S. Mc Intosh, *A study of Augustine's versions of Genesis.* University of Chicago Press (Th. Stauffer, Leipzig). 12. 130 S. — Mc Intosh will einen Beitrag zur Erforschung der alten lateinischen Bibel liefern, indem er die Übersetzungen der Genesis, die sich in den Werken Augustins finden, untersucht. Handschriftliche Studien hat er leider nicht vorgenommen, auch nicht alle Fragen erörtert. Er legt eine Rekonstruktion des Textes vor, untersucht die Varianten mit der Absicht, die Bibel Augustins festzustellen, und erklärt die Latinität der alten lateinischen Bibel in der Hauptsache durch den starken Einfluß des griechischen Textes. *O. S.*

Karl Pelz, *Die Engellehre des heiligen Augustinus. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte.* Münster i. W., Aschendorff. 13. 87 S. 2,40 Mk. — Pelz' Arbeit ist nur insofern ein Beitrag zur Dogmengeschichte, als er ein die Fixierung und Vergeistigung der Anschauung von den Engeln heraushebendes Referat der augustinischen Äußerungen über die Engel bietet. Die weiteren historisch-genetischen und religionsgeschichtlichen Probleme fallen nicht in den Interessenkreis des Verfassers. *O. S.*

R. Asmus, *Das Leben des Philosophen Isidorus von Damaskios aus Damaskos.* Philosophische Bibliothek Bd. 125. Leipzig, F. Meiner. 11. 224 S. 7,50 Mk. — Die Isidorusvita des Damaskios, deren Fragmente Asmus in einen sinngemäßen Zusammenhang zu bringen versucht hat, macht u. a. mit manchen, gelegentlich sogar Gewalt anwendenden Versuchen der „Hellenisten" (Neuplatoniker und Anhänger der vorchristlichen griechisch-römischen Welt) zur Schwächung der „herrschenden Partei" (Christen) und Belebung der alten Kulte bekannt. *O. S.*

Digitized by Google

J. E. Weis-Liebersdorf, *Διαδόχου ἐπισκόπου Φωτικῆς τῆς Ἠπείρου τοῦ Ἰλλυρικοῦ κεφάλαια γνωστικὰ ρ.* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum). Leipzig, Teubner. 12. 165 S. 3,20 Mk. — In die Anfänge der asketischen Kapitelliteratur führt die Ausgabe der ungemein stark verbreitet und benutzt gewesenen hundert Kapitel von der christlichen Vollkommenheit, die der im 5. Jahrhundert lebende „Gnostiker" oder Mystiker Bischof Diadochus von Photike in Illyrien verfaßte. Der Herausgeber legt — nach langen Vorstudien — den griechischen Urtext vor. Bisher waren wir, abgesehen von den zahlreichen Handschriften, auf die lateinische Übersetzung des Jesuiten Franz Torres angewiesen, mit der Migne sich begnügte, und die der Herausgeber in seine griechische Ausgabe aufgenommen hat. Eine abschließende Textausgabe stellt der Herausgeber in Aussicht. *O. S.*

E. Vykonkal, *Les examens du clergé paroissial à l'époque carolingienne* (RHE. 13, 1). — V. erkennt in den regelmäßig wiederkehrenden Prüfungen des Pfarrklerus ein wesentliches Moment der karolingischen Kirchenreform von 742 ff. *O. S.*

G. Weise, *Königtum und Bischofswahl im fränkischen und deutschen Reich vor dem Investiturstreit.* Berlin, Weidmann. 12. 148 S. 5 Mk. — Schneller als erwartet werden durfte, werden Fragen, die H. v. Schubert in der hier [oben S. 70] angezeigten Untersuchung über Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reich Chlodwigs aufrollte, weiter geführt. Der Rechtshistoriker S. Rietschel wurde durch allzu frühen Tod gehindert, seiner Anerkennung Ausdruck zu geben. Jetzt bestätigt sie in einer sorgfältigen und methodischen Untersuchung Weise, ein Schüler Hallers. Weise hat v. Schuberts Buch erst kennen gelernt, als seine Arbeit schon in den Druck gegeben war. Er behandelt auch nicht die „arianische" Frage. Aber er zeigt, daß mit der Eroberung Galliens durch die Franken mit einem Schlage eine neue Rechtsbildung in Sachen der Bischofswahl entstand. Nicht die Wahl durch „Klerus und Volk", die kanonische Wahl, sondern die Verleihung des Bistums durch den König (königl. Einsetzungsrecht) gibt hinfort das Anrecht auf das Bistum. Das Schwergewicht seiner gründlichen Arbeit liegt in den nicht mehr von v. Schubert herangezogenen Zeiten. Ludwig der Fromme versuchte, aus dem die Wahl als „Vorschlag" stehen lassenden Einsetzungsrecht ein Ernennungsrecht zu machen. Nach seinem Tode nimmt die Entwicklung im Westen und Osten einen verschiedenen Verlauf. Im Westreich wird der Anspruch des Königs auf Autorisation zur Vornahme

Digitized by Google

einer Wahl durchgesetzt. In Deutschland wird allmählich und wohl überall die „kanonische" Wahl die Regel. Das königliche Investiturrecht blieb natürlich in Kraft. *O. S.*

***F. Kiener**, Studien zur Verfassung des Territoriums der Bischöfe von Straßburg.* I. Die Entstehung der Gebietsherrschaft. Leipzig, Quelle & Meyer. 12. 149 S. 5 Mk. — In ein neuerdings viel verhandeltes Problem der mittelalterlichen Kirchenverfassungsgeschichte greift Kiener mit historischem Scharfsinn und einem starken Gefühl für Problematisches durch monographische Behandlung eines Sondergebiets ein. Es handelt sich für ihn nicht um die Probleme der Entstehung des Gebiets, sondern seiner Beherrschung durch die Bischöfe. Er findet die Wurzeln der Territorialobrigkeit der Straßburger Bischöfe in der privaten und öffentlichen Herrschaft. Letztere zunächst durch Immunität, dann durch Erwerb von bestehenden Herrschaften durch das Amtslehen; die Klostervogtei ist für die Begründung der Landeshoheit nicht in Betracht gekommen. Die Grundwurzel der Obrigkeit erblickt Kiener nicht so sehr in der Gerichtsgewalt, sondern schlechtweg in der Gebotsgewalt, und er rechnet mit der Möglichkeit, daß Territorialherrschaft auch ohne Beziehung zur Gerichtsbarkeit entstehen konnte. *O. S.*

Abgeschlossen am 22. Mai 1913.

Bitte.

Herr W. Nijhoff, Haag (Holland), arbeitet seit Jahren an einer Bibliographie niederländischer Postincunabula (Drucke von 1500—1540). Da er jetzt den Artikel Bibeln (Alte und Neue Testamente, Psalter, Episteln usw.) in Bearbeitung genommen hat, wäre er für Angabe aller Bibeln und Teile derselben, in Holland und Belgien zwischen den Jahren 1500 und 1540 gedruckt, sehr dankbar. Eventuell stellt er gern eine gedruckte Liste der von ihm beschriebenen und unbeschriebenen Ausgaben zur Verfügung.

Bibeln usw. in holländischer Sprache, auswärts (Basel, Köln usw.) gedruckt, interessieren ihn ebenfalls.

Martinus Nijhoff, Boekhandelaar, 'S-Gravenhage.

Verantwortlicher Redakteur Prof. Dr. H. Hilgenfeld.
Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Digitized by Google

Genügt der geschichtliche Jesus für die praktische Theologie und Frömmigkeit oder nicht?

Zur Beantwortung der Frage, ob der Jesus der historisch-kritischen Theologie für die christliche Praxis ausreicht, wird es dienlich sein, wenn wir uns zuerst einmal in Kürze vergegenwärtigen, wie es heute mit Jesus Geschichtlichkeit als solcher nach historisch-kritischer Auffassung steht.

Das Ergebnis auch der vorsichtigsten historisch-kritischen Untersuchung über Jesus Geschichtlichkeit mag auf den ersten Blick für die christliche Praxis leicht bedenklich scheinen, ist es aber an sich eigentlich nicht. Das nackte „daß" Jesus einst gewesen ist, läßt sich nur mit schlechten Gründen bestreiten. Der Versuch von W. B. Smith, einen vorchristlichen Jesus zu erweisen, ist, soviel ich wenigstens sehe, entschieden mißlungen. Es handelt sich da um bodenlose Vermutungen. Am jüdischen[1]) vorchristlichen Christus ist nicht mehr, als die Theologie im Grunde längst weiß, nämlich daß der Messiasgedanke vor Jesus in Israel vorhanden war und wichtige Züge des Christenglaubens, wie die eschatologischen, dem Judentum mit dem Christentum gemeinsam sind[2]). Es ist ja auch vorweg kaum denkbar, daß eine so mächtige geschichtliche Erscheinung wie das Christentum auf nichts tatsächlichem beruhen sollte, sondern nur auf einem legendären Mythus, auf dichterischen Phantasien. Für eine rein mythische Gestalt ist überdies der neutestamentliche Jesus in seiner zeitlichen und örtlichen Umgebung wohl zu fest gegründet durch mancherlei oft ganz beiläufige, geographisch und

[1]) In heidnischen Mythen von sterbenden und wiedererstehenden Naturgöttern sehe auch ich allerdings gewisse Analogien zur christlichen Kreuz- und Auferstehungslehre.

[2]) Das Leiden des Christus möchte ich nicht dazu zählen, auch die Auferstehung nicht, trotz der gegenteiligen Behauptungen von Smith und Maurenbrecher. Sie halten nicht Stich.

Digitized by Google

zeitgeschichtlich treue Angaben, der Zimmermannssohn aus Nazareth, dem sonst ganz unbekannten, mit Schwestern, Brüdern daselbst und mit Jüngern aus weltverlorenen Fischerorten am See Genezareth. Sodann ist die Schilderung seines Auftretens wohl zu lebensvoll für eine mythische Figur. Sein Reden in Gleichnissen und kurzen Sprüchen, seine Wunder, sein Schülerkreis mit den Zunamen der einzelnen Jünger erinnern zu lebhaft an damalige jüdisch-rabbinische Art. Gewiß eignet solche sprechende Natürlichkeit zum Beispiel auch den Helden eines Homer, die doch zum Teil eigentlich mythische Personen sein mögen. Dergleichen kann unter Umständen auch dichterischem Vermögen entstammen. Aber die Lebenswahrheit der Gestalt Jesus in den Evangelien spricht doch mindestens eher für die Geschichtlichkeit seiner Person als für eine Mythengestalt. Mythischen Göttern zumal pflegt solche ganz zu fehlen. Schwer verkennbar ist ferner die religiöse Eigenart des synoptischen Jesus und die einheitliche Art seiner Frömmigkeit. Auf die innere Wahrheit und Überzeugungskraft seiner Verkündigung und die gefühlsmäßig sich ankündende Unerfindlichkeit und Einzigartigkeit derselben möchte ich allerdings nicht zuviel abstellen. Dergleichen sind kaum haltbare geschichtliche Maßstäbe, weil gar zu subjektiv und individuell. Wir mögen wohl solche Eindrücke haben, aber Drews z. B. findet die Gleichnisse Jesus zum Teil schlechter als die der Rabbinen. Und E. von Hartmann kritisiert Jesus Aussprüche als vielfach verfehlt, sittlich mangelhaft und minderwertig. Doch muß wieder von vornherein unglaublich scheinen, daß das Evangelium Jesus nichts vor dem Judentum und der antiken religiösen Philosophie vorausgehabt haben soll, wie Smith, A. Drews und andere behaupten. Wie hätte es anders gegen jene aufkommen können? Lublinskis Erklärung[1]), einfach das „religiös-lyrische Tempo wirke

[1]) Samuel Lublinski, Das werdende Dogma vom Leben Jesu. Jena 1910. S. 41.

Digitized by Google

stärker", der „ekstatische al-fresco-Styl", ist doch zu schwach.

Zutreffend ist im allgemeinen durch Drews in Erinnerung gebracht worden, daß es um die profane historische Bezeugung des einstigen Daseins Jesus nicht glänzend steht. Das Zeugnis des Tacitus, wonach der Urheber des Christennamens, Christus, unter Kaiser Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus mit Hinrichtung bestraft worden ist, halte ich zwar für wertvoll, entgegen der vorschnellen Kleinmütigkeit mancher kritischen Theologen hinsichtlich desselben; weil Tacitus von Plinius her, den er auch sonst etwa um Auskunft gebeten hat, wie wir aus ihrem Briefwechsel wissen, bestimmte Kunde über das Christentum und seinen Urheber haben konnte. Ebenso sind die Angaben Suetons über Maßregeln Neros gegen Christen keineswegs verächtlich. Sie helfen neben Tacitus, trotz Drews' abschätzigem Geflunker über sie, die altchristliche Überlieferung bei Clemens Romanus, Tertullian usw. über die Christenverfolgung unter Nero stützen und damit die Zuverlässigkeit der Nachrichten über den Tod der beiden Hauptapostel, Petrus und Paulus. Sie sind auch ein unanfechtbares Zeugnis für die Richtigkeit der neutestamentlichen Nachrichten über Anhänger eines jüdischen Christus zu der Zeit in Rom. Indessen ist nicht zu leugnen, daß die profane Beglaubigung der Geschichtlichkeit Jesus Christus eine sehr spärliche ist. — Ein empfindlicher Mangel ist sodann, daß wir von Jesus selber keine unmittelbare schriftliche Hinterlassenschaft oder wenigstens sonst äußere Denkmäler irgendeiner Art besitzen. Doch darf man nicht außer acht lassen, daß auch Originalurkunden verschiedene Auslegung erfahren oder hinsichtlich ihrer Echtheit bestritten werden können. Das sehen wir an den Paulusbriefen. Insofern würde auch ein von Jesus selbst verfaßtes Evangelium keine völlige Sicherheit bieten. Dazu kommt, daß die Art einer Persönlichkeit niemals nur aus ihrem eigenen schriftlichen Nachlaß erkannt werden kann.

Digitized by Google

Soviel auch Cromwells und Bismarcks Briefe uns bieten, so bedürfen wir zu ihrer richtigen Beurteilung doch noch Berichte anderer, diesen Männern ferne und nahe stehender Personen. Wir selber kennen uns wohl; aber andere sehen gewisse Dinge besser an uns als wir. Und wieder kennen uns unsere Nächsten und Freunde wohl, sind jedoch leicht parteisch. Darum müssen wir auch unbefangenes, ja feindliches Urteil hören, um einer Persönlichkeit wirklich auf den Grund zu kommen. Und das alles haben wir nun doch im Neuen Testament über Jesus höchst wahrscheinlich beieinander: Eigengut Jesus, Worte, die er gesprochen, Erlebnisse, die er gehabt, Taten, die er getan hat, daneben das Urteil von Jüngern über ihn, von Freunden, Feinden, Gleichgültigen, Gedanken der Mitwelt und Nachwelt.

Indessen meint Bousset in seinem auf dem Berliner Religionskongreß gehaltenen Vortrag[1]): „Was wir vom pragmatischen Zusammenhang seines Lebens wissen, ist so wenig, daß es auf einem Blättchen Papier Raum fände. Die Predigt Jesu ist ein oft unlösliches Gewebe von Gemeindetradition und eventuell echten Worten des Meisters. Was unsere Evangelien von dem eigenartigen Selbstbewußtsein Jesu und dessen Formen, damit auch von dem Innenleben seiner Persönlichkeit überliefern, ist überschattet von dem Dogma der Gemeinde.“ Und mißlich sind in der Tat die vorgefaßten, mit dem Messias- und Gottessohnglauben zusammenhängenden Ansichten über Jesus Person und Erlebnisse, die bereits in die älteste Überlieferung, namentlich bei Paulus und Markus, schon hineinspielen. Immerhin sind die dadurch verursachten Entstellungen der Geschichte Jesus, weil meist mythologischer Art, Überschreitungen des Natürlich-menschlichen, eigentlich leichter wahrzunehmen als sonstige Geschichtsfälschungen. Deshalb sind sie keinesfalls ein Grund, daß wir, wie Drews behauptet, auf die Evangelien und das Neue Testament überhaupt als

[1]) Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben. Berlin-Schöneberg 1910, S. 4.

Digitized by Google

Geschichtsquellen verzichten müßten. Bedenklicher ist der sichtlich da und dort geschichtsbildende Einfluß des Weissagungsbeweises auf die Berichterstattung der Evangelien. Er erschwert uns die Feststellung des Geschichtlichen besonders in der Leidensgeschichte stark. Unbestreitbar und sehr nachteilig ist weiter, daß der Inhalt der Evangelien nur indirekt jedenfalls auf Berichte der ersten Jünger zurückgeht. Zwei, drei Jahrzehnte hindurch hat sich die Überlieferung wahrscheinlich bloß mündlich fortgepflanzt. Und mag auch die gemeinsame Quellenschrift, welche vor allem unserm Matthäus und Lukas zugrunde liegen dürfte, auf den Apostel Matthäus zurückgehen, wie die kirchliche Überlieferung will, erst die, welche nicht Augenzeugen gewesen waren, haben offenbar das Verlangen gehabt nach schriftlicher Aufzeichnung der Worte und Taten Jesus. Ebenso haben erst spätere Geschlechter das Bedürfnis nach einer abgeschlossenen Sammlung der Urkunden seines Wirkens dringender empfunden, denen die Echtheit mancher Überlieferungen zweifelhaft geworden war.

Dieser zeitliche Abstand der Urheber der uns vorliegenden Evangelienredaktion von den erzählten Tatsachen trübt offenbar die Klarheit besonders des Ganges der Erzählung, vermindert aber auch vielfach die Sachlichkeit der Berichte. Allerdings macht auch schon der zeitgenössische Paulus in seinen Briefen einige geschichtlich wertvolle Angaben über Jesus, aber doch nur als Nichtaugenzeuge, wenn auch von den besten unmittelbaren Gewährsmännern unterrichtet, Jakobus, dem Herrnbruder, und Simon Petrus. Kurzum, wir müssen gestehen, glänzend ist es in der Tat um die gesamte Überlieferung über Jesus nicht bestellt. Dessen ist sich auch gerade die Theologie seit den Tagen von D. Fr. Strauß und Bruno Bauer in wachsendem Maße bewußt geworden. Sie hat sich nicht erst in den letzten Jahren klargemacht, daß es sich bei unsern Evangelien nicht um Geschichtsquellen ersten Ranges, sondern um verhältnismäßig späte, erbauliche Schriften zu Gemeinde-

Digitized by Google

und Unterrichtszwecken handelt, die eine geschichtliche Wiederherstellung des ganzen Lebens Jesus, eine Biographie Jesus nicht erlauben. Sie weiß ganz gut, namentlich seit Wrede, aber auch schon Lagarde, daß die neutestamentliche wie die antike Geschichtschreibung überhaupt die Genauigkeit und Sachlichkeit der heutigen nicht erreicht und kaum erstrebt, sondern ungescheut idealisiert oder darstellt mit bestimmter Tendenz. Immerhin ist ihr andererseits wieder speziell von den Rabbinen bekannt, daß sich ihre Schüler die Worte der Lehrer möglichst genau einprägten und suchten nichts davon verloren gehen zu lassen, wie eine gut gekalkte Zisterne das Regenwasser hält. Ähnlich dürften es auch die Jünger des Meisters von Nazareth getan haben; denn der überlieferte Stoff der Evangelien zeigt noch deutliche Spuren davon, daß er anfänglich mündlich überliefert worden ist, zum Beispiel in seiner Gruppierung nach dem Gedächtnis helfenden Stichworten. Auch muß die Lehrart Jesus in Gleichnissen und kurzen Sprüchen das gedächtnismäßige Festhalten begünstigt haben. Darum ist unseres Bedünkens kein Anlaß, die Echtheit der überlieferten Reden Jesus eher zu bezweifeln als etwa die der Aussprüche eines Schammai oder Hillel, sondern vielmehr weniger Anlaß zu Echtheitszweifeln, da die schriftliche Aufzeichnung der Aussprüche Jesus eher schneller erfolgt sein dürfte als die der Sprüche der jüdischen Väter. Auch Drews scheint aber an der Echtheit dieser jüdischen Überlieferung im allgemeinen nicht zu zweifeln, da er sie benutzt, um der christlichen die Ursprünglichkeit abzusprechen. So gar schlecht berichtet sind wir über Jesus also demnach doch wohl nicht, wie Drews und andere glauben machen möchten. Es ist eine Übertreibung, daß das geschichtliche Material über Jesus sich bei kritischer Sichtung als ein erbärmliches herausstellt, wie er schreibt. Über viele geschichtliche Größen, an deren Dasein nie gezweifelt wird, sind wir schlechter berichtet, wenigstens was ihren Charakter und

Digitized by Google

ihre Sinnesart anbetrifft. Zu einem Leben Jesus langen allerdings, wie gesagt, die Nachrichten nicht, auch nicht zu einem Bild seiner Persönlichkeit im allgemeinen, aber zu dem, worauf es für die Religion und Theologie wesentlich ankommt, zur Erkenntnis der Eigenart von Jesus Frömmigkeit, reicht die älteste geschichtliche Überlieferung aus. Darüber können wir uns aus dem Neuen Testament sicher eine bessere und treuere Auskunft verschaffen als aus der jüdischen Überlieferung bei irgendeinem mit Jesus ungefähr gleichzeitigen Rabbinen. Dazu eignet gerade der anekdotenartige Charakter den Evangelienstoff ganz vorzüglich. Daß sich aber auch Mythen da und dort in die Evangelien eingeschlichen haben, kann nicht befremden. Um jeden bedeutenden Helden der Geschichte ranken sich Sagen oder Legenden, und von allen alten Religionsstiftern, auch ganz im Lichte der Geschichte stehenden, wie Mohammed, werden Wunder erzählt, übernatürliche Geburtsgeschichten zum Beispiel auch von Plato und Pythagoras. Mithin steht es um die geschichtliche Bezeugung Jesus und die Zuverlässigkeit der Erzählungen über ihn als Gottesmann, oder wie man es nennen will, nicht besser und nicht schlechter als nach den geschichtlichen Umständen zu erwarten ist, zumal wenn man sich erinnert, daß nach allem die Anfänge des Christentums äußerlich gering gewesen sind, sich in einem abgelegenen Winkel vollzogen haben, wie seine ersten heidnischen Bestreiter ihm vorwerfen, unter einem von der Mitwelt verachteten Volk. Eine andere Frage ist, ob das bescheidene Maß von geschichtlich treuer Überlieferung, welches die heutige kritische Theologie im Neuen Testament über Jesus findet, auch praktisch ausreicht für die Bedürfnisse des christlichen Glaubens und der christlichen Verkündigung, und ob die bloße hohe Wahrscheinlichkeit dieser kritischen Ergebnisse auch für die Praxis genügt; denn mit einfach zwingender Gewißheit [1])

[1]) Anders Troeltsch, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu

Digitized by Google

läßt sich das Geschichtliche an Jesus augenscheinlich nicht erschließen.

Es ist heutzutage in weiten Kreisen üblich, rechts und links, diese Frage zu verneinen. Troeltsch [1]) formuliert diese Meinung einmal so: „Entscheidung kann immer nur wissenschaftlich gelehrte Untersuchung geben, die ihrem Wesen nach für wenige zugänglich und bei religiösen Überlieferungen aus unkritischen Zeitaltern und Volksschichten äußerst unsicher ist. Der Glaube aber verträgt keine Unsicherheit und keine Abhängigkeit von der Gelehrsamkeit; er wird sich daher zurückziehen auf das, was geschichtlicher Kritik nicht unterliegen kann." Und so finden vollends mehr rechts stehende Theologen [2]), der Glaube würde nicht Glaube sein, wenn er sich auf die Resultate geschichtlicher Untersuchung gründen würde. Das Jesusbild der Historiker sei so zweifelhaft, daß der Glaube an diesen Jesus nicht gefordert werden könne. Der Historiker komme nur zu einem gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit, der keineswegs hinreiche, dem Glauben einen festen Halt zu geben. Ein junger schweizerischer Pfarrer, Karl Barth [3]), meint, es seien nur wenige auf den abenteuerlichen Gedanken gekommen, zum Beispiel das kritisch geläuterte Leben Jesu, eine Sammlung notwendig relativer wissenschaftlicher Ergebnisse und Vermutungen, der Gemeinde als Objekt des Glaubens und der Theologie als Objekt der Glaubenslehre zu präsentieren. Diese Behauptungen klingen bestechend, aber sie stimmen keineswegs mit den Tatsachen. Manchen neueren systematischen Werken, so denen von Kaftan, Wendt, Häring, liegt doch zum Teil zweifellos das historisch-kritisch betrachtete

---

für den Glauben, 1911. Nach ihm sind wenigstens die „Haupttatsachen" „mit Sicherheit festzustellen", vgl. S. 38, 33.

[1]) Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. II, Sp. 1451.

[2]) Hönnicke, Christusproblem; vgl. auch Grützmacher, Gegen den religiösen Rückschritt, S. 77.

[3]) Schweizerische theol. Zeitschrift 1912, 1. H., S. 2.

Digitized by Google

Evangelium zugrunde, wenn auch nicht gerade die Geschichte Jesu von P. W. Schmidt oder sonst ein kritisches Leben Jesus. Und ganz wenige systematische Werke aus neuester Zeit dürften ohne jede Beeinflussung durch die historische Kritik geblieben sein, zum Beispiel in der Auffassung des Reichsgottesbegriffs. In der praktischen Theologie vollends, das heißt in der Verkündigung des Evangeliums von der Kanzel und im christlichen Unterricht, da wird, bei uns wenigstens in der Schweiz und doch auch wohl zum Teil in Deutschland, von vielen Pfarrern ohne weiteres von den historisch-kritisch untersuchten Worten und Taten Jesus ausgegangen. Das heißt, viele Pfarrer ziehen stillschweigend die bessere textliche Überlieferung der schlechten vor, lassen stillschweigend unhaltbare Wundergeschichten beiseite, deuten bei andern nachdrücklich auf den religiös-sittlichen Gehalt usw. Manche benützen auch kritische Kommentare wie die von Holtzmann, J. Weiß, Lietzmann beim Studium. Und es kommt mir vor, daß Worte und Taten Jesus, in historisch-kritischer Sichtung dargeboten, so gut den Glauben der Hörer zu stärken und zu stützen vermögen oder besser als in der alten unkritischen biblizistischen oder orthodoxen Fassung. Oder sind die Kirchen zum Beispiel bei den Predigten von Benz, der durchaus vom historisch-kritischen Jesus ausgeht, nicht mindestens ebenso gut besucht wie bei Predigten von andern? Darum scheint es mir ein leeres Gerede, das an den nächstliegenden Tatsachen zerbricht, wenn man sagt, der historische Jesus tauge nichts für die Frömmigkeit. In der Theorie kann man sich ja schon einbilden, das Jesusbild der historisch-kritischen Theologie sei „zu wenig einheitlich", „zu sehr behaftet mit abstoßenden Zügen", zu schwankend, als daß der fromme Glaube darin den gesuchten Trost und Halt finden könne. Wenn man nur wissenschaftliche Untersuchungen und theologische Fachblätter liest, wo eine Hypothese die andere ablöst und eine Meinung die andere, da kann man

Digitized by Google

leicht auf solche Gedanken kommen. Daher begreift sich, wenn ein Theoretiker wie Bousset bezweifelt [1]), daß sich je das unbedingte Vertrauen auf die geschichtliche Erscheinung Jesus von Nazareth wieder werde beleben lassen, so daß man Sicherheit und Art des christlichen Glaubens auf sie gründen könne. In Tat und Wahrheit hingegen begegnet, nach meiner Beobachtung wenigstens, der historisch-kritische Jesus so viel wirklichem Vertrauen bei den Hörern als der orthodoxe, wenn nicht mehr. Wohl mag ja sein, daß die historisch-kritisch beeinflußte Predigt nicht so viel äußerlicher Zustimmung von vornherein gewiß ist als die orthodoxe in alter Zeit, wo das „Es steht geschrieben" jeden Zweifel, in der Öffentlichkeit wenigstens, niederschlug. Aber großes und starkes Vertrauen zu ihr fehlt doch sicher nie, wo dem Prediger anzuspüren ist, daß er selber volles Vertrauen hat zu der Sache, die er vertritt.

Schlimmer steht es natürlich, wo die Gemeinde etwa den Eindruck bekommt, der Redner glaube selbst nicht recht, was er vorträgt. Aber auch da ist wohl die Gewalt der Worte und Taten Jesus noch groß genug, um da und dort Vertrauen zu erwecken, wo empfängliche Herzen sind. Die freuen sich dann wenigstens des Textes, der Bibelsprüche, der Lieder, wenn nichts Rechtes aus der Auslegung des Pfarrers zu holen ist. Und diesen geschichtlichen Zeugnissen kann kritische Auswahl nimmer schaden. Übrigens ist mir nicht recht glaublich, daß gerade die historisch-kritische Betrachtung des Evangeliums solche peinliche Unsicherheit besonders leicht bei den Predigern hevorruft. Sie räumt ja so viel Anstöße hinweg, die übernatürliche Geburt, die Notwendigkeit, an absurde Wunder wie das zu Kana oder vom Stater in des Fisches Maul zu glauben. Sie zwingt nicht mehr, rabbinische Tifteleien und leidenschaftliche rednerische Übertreibungen des Paulus als tiefste Weisheit anzupreisen. Und die Hauptsache an der

[1]) A. a. O. S. 4.

Digitized by Google

Predigt und Person Jesus stellt die historisch-kritische Wissenschaft doch eigentlich sehr viel faßlicher und deutlicher heraus als die alte, geschweige denn die moderne Orthodoxie. Wieviel bestimmter weist sie, ohne das verworrene Gerede der Orthodoxie von Wiedergeburt, Heiligung, Bekehrung, Rechtfertigung, Versöhnung usw., auf den tapferen, sittlichen wie kindlichgetrosten Gottvaterglauben und auf die hingebende, alles hintansetzende und wagende Nächstenliebe als die Hauptsachen im Evangelium hin. Wohl ist es ja wahr, wenn Bousset sagt[1]), daß auch die Hauptstücke der Lehre Jesus, auf welche A. Ritschl sich beschränken wollte, niemals mit absoluter Sicherheit ausgeschieden werden können. In der Tat bestehen ja selbst darüber, was für Jesus das Wichtigste war, gewisse Meinungsverschiedenheiten. Die einen betonen mehr das eschatologische, andere mehr das religiös-sittliche, noch andere mehr das metaphysisch-göttliche Element im Evangelium und an Jesus Person. Und ein Ende dieser oder ähnlicher wissenschaftlicher Meinungsverschiedenheiten ist kaum je zu erwarten. Aber über die Hauptstücke als solche ist man gleichwohl so weit einig[2]), daß der wissenschaftliche Theologe erst noch gefunden werden müßte, der zum Beispiel leugnete, daß das Vertrauen auf den himmlischen Vater und die Sünder- und Nächstenliebe nicht — wenn auch mit anderm vielleicht — im Mittelpunkt bei Jesus stünden. Und in der Praxis erst haben solche theologische Meinungsverschiedenheiten, ob das ethisch-soziale, mythisch-göttliche oder eschatologische Moment bei Jesus das wichtigste sei, überhaupt keine so große Bedeutung. Wenn sich ein Pfarrer nur irgendwie an das Neue Testament hält in Predigt und Unterricht, so müssen jene Hauptzüge der Frömmigkeit Jesus doch alle einigermaßen zu ihrem Recht

[1]) A. a. O. S. 7.

[2]) Vergl. auch Troeltsch, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu, S. 4: Die Behauptung der Nichterkennbarkeit der Grundzüge seiner Predigt ist eine starke Übertreibung.

Digitized by Google

kommen, mag auch der eine oder andere Zug unter dem Einfluß irgendeiner theologischen Tagesströmung eine Weile vorherrschen oder mehr zurücktreten. Das Erbarmen Gottes gegen die Verirrten und Verlorenen in den Gleichnissen vom verlorenen Sohn, Schaf, Groschen usw. kann niemals übersehen werden, der Berge versetzende, alle Sorgen hinter sich werfende Glaube niemals vergessen, die Vertiefung des Gesetzes in der Bergpredigt und sonst bei Jesus in freie Gottes- und Nächstenliebe muß je und je berührt werden. Ein gewisser Wechsel wird zwar wohl immer stattfinden. Zuzeiten werden die Evangelien, zuzeiten der paulinische und der johanneische Text der Kanzelbibeln mehr abgegriffen sein. Allein das ewige Einerlei wäre ja auch nur ermüdend.

Andererseits, was die Sicherheit und vollkommene Gewißheit des Heils in Jesus Christus betrifft, wer oder was vermag denn da eigentlich größere und bessere Sicherheit zu schaffen als der Jesus der historisch-kritischen Theologie und ihr vielgeschmähter Geschichtsglaube? Ist etwa der christliche Glaube an Jesus Christus unanfechtbar klar und gewiß, welcher absieht von jeder Theologie und sich nur an den lebendigen Gott und die Bibel hält? Meines Wissens durchaus nicht. Man erkundige sich nur einmal bei den Leitern von Gemeinschaften oder Jünglingsvereinen, ob es da keine Schwankungen in der Heilsgewißheit und praktischen Zweifel an Jesus Christus gibt trotz aller Gläubigkeit. Wie ich vernehme, ist gerade in diesen Kreisen häufig die Klage über solche. Und wer sich selber kennt, wird das auch ganz wohl verstehen; denn auch beim ernsten Christen heißt es ja eigentlich immer wieder: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!“ Zudem gibt es heute keinen von der Geschichte ganz unabhängigen persönlichen Glauben. Nur ist die Abhängigkeit bei den einen mehr bewußt, bei den anderen mehr unbewußt. In dem Beiwort „christlich“ ist aber allemal die geschichtliche Einwirkung Jesus vorausgesetzt. Und mit dieser Beteiligung

Digitized by Google

der Geschichte am persönlichen Glauben ist schon von vornherein völlige Gewißheit ausgeschlossen; obschon sie es meines Erachtens auch sonst wäre. Nicht von ungefähr hat jüngst doch auch in orthodoxen kirchlichen Kreisen der heftige Angriff von Drews großes Aufsehen erregt. Zwar hat mancher behauptet: der Streit berührt uns nicht und geht nur die liberale Theologie an; die mag nun zusehen, wie sie ihren geschichtlichen Jesus rettet; wir sind ohne Geschichtsforschung unseres christlichen Glaubens gewiß. Aber zugleich hat man doch Protestversammlungen veranstaltet und Schriften und Artikel gegen oder wenigstens über Drews geschrieben. Und Drews selber sagt mit Recht[1]), die Orthodoxie könne da nicht im Trüben fischen und sagen, der historische Christus gehe nur die liberale Theologie etwas an; für sie, die Orthodoxie, gelte eben der Christus des Glaubens; denn die Tatsache des Lebens Jesus in der Gegenwart sei nach kirchlicher Anschauung davon abhängig, daß er einst gelebt habe, auch der kirchliche Glaube setze den geschichtlichen Jesus voraus. In der Tat läßt sich nicht beweisen, daß die gegenwärtige Wirksamkeit religiöser Kräfte im einzelnen Christen eine lebendige Wirksamkeit gerade von Jesus ist, ohne den historischen Nachweis der geschichtlichen Wirklichkeit seines Lebens in der Vergangenheit und ohne den Nachweis der geschichtlichen Weiterwirkung seines Lebens in der Folgezeit[2]). Ferner ist der Christus des Glaubens, wenn man ihn, wie das gewöhnlich geschieht von der Theologie der Rechten, als solchen versteht, wie ihn die Schriftsteller des Neuen Testaments und etwa die Reformatoren im Glauben aufgefaßt haben, ja auch ein historisches Gebilde so gut wie der geschichtliche Jesus der historisch-kritischen Theologie und darum denselben Unsicherheiten ausgesetzt wie dieser. Über den Christus des Paulus zum Beispiel oder Luthers

[1]) Christusmythe, zweiter Teil, Einleitung S. X f.. 1911.

[2]) Vgl. auch Troeltsch, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu, S. 14.

Digitized by Google

gibt es kaum weniger Meinungsverschiedenheiten als über den geschichtlichen Jesus. Deshalb ist nicht zu leugnen, auch der Christus des Glaubens bietet durch seinen Zusammenhang mit der Geschichte eine Angriffsfläche für die historische Kritik. Und jeder kritische gegen die Geschichtlichkeit Jesus oder über den Christus des Glaubens auftretende Zweifel auf seiten der historischen Wissenschaft muß naturgemäß die Gläubigen, wenn er ihnen bekannt wird, stets mehr oder weniger anfechten, so gut wie sie sonst mancherlei Widerwärtigkeiten des Lebens im Glauben immer wieder prüfen. Völlige Sicherheit gibt es also auch hier nicht, sondern nur immer erneuter Sichtung ausgesetzten Glauben, der allerdings, wenn er bereits in mancherlei inneren und äußeren Stürmen erprobt ist, trotzig sprechen mag: nubiculum est.

Freilich hören wir auch andere, Nichtorthodoxe, sagen, der religiöse Mensch, der die innere Herrlichkeit des neutestamentlichen Jesus erfaßt habe, werde keines Beweises bedürfen, daß weder eine jüdische noch eine hellenistische Sekte dieses Bild erdacht habe[1]). Oder, es sei ein Aberglaube, ein Gespensterglaube, zu meinen, daß die Wissenschaft uns eines Tages Jesus nehmen könne. Wir seien in bezug auf ihn von den Gelehrten unabhängig. Um zur Erkenntnis Jesus zu gelangen, bedürfe es höchstens des Lesens[2]). Aber auch da scheint mir einige Übertreibung vorzuliegen. Ich kenne die Gefühle des lebendigen Christentums auch ein wenig: seine Freude am Evangelium, die tröstlichen und erhebenden Erlebnisse mit dem Jesus des Neuen Testaments; aber ich meine, sie beweisen doch zunächst nur, daß eine besonders gottbegnadete Persönlichkeit und lebendige ewige Wahrheit hinter dem Jesus der Evangelien steht, hingegen an sich noch nicht, daß gerade der Jesus von Nazareth der Evangelien wirklich gelebt und dieses oder jenes geredet und getan hat. So wenig

[1]) Hauri, Kirchenblatt d. reformierten Schweiz, Nr. 36/37, 1910.
[2]) Ragaz, Neue Wege. 1910, S. 143.

Digitized by Google

als die gewaltige Dichtung Goethes, der Faust, schon an sich das einstige Dasein eines geschichtlichen Dr. Faust beweist oder einzelne Taten und Reden desselben als echt, oder das Buch Hiob mit seiner ergreifenden Frömmigkeit das einstige Dasein Hiobs, oder die Abraham- und Jakob-Geschichten das einstige Dasein dieser Väter. Das kann nur Geschichtswissenschaft uns zeigen oder doch genauere Geschichtskenntnis und nicht einfaches Lesen. Darum erregte sich noch mehr als die orthodoxe Partei bei den Angriffen von Drews die Mitte und die Linke in der Kirche allenthalben und selbst der parteilose schlichte Glaube, soweit er durch die Tagesblätter Kunde davon bekam. Der Angriff ließ keinem nachdenklichen Gläubigen Ruhe, bis er von vertrauenswürdigen Fachmännern vernahm oder überzeugt wurde auf eine Zeit, daß er ungerechtfertigt sei. Also völlige Gewißheit über Jesus und das Heil in ihm schafft auch der lebendigste persönliche Glaube nicht, so wenig als die historisch-kritische Wissenschaft mit ihrem geschichtlichen Jesus; denn der christliche Glaube kommt nie ganz los von der Geschichtswissenschaft und von ihrer Relativität, so wenig als er für sich selbst je völlig gewiß wird in dieser Zeit. Bousset freilich meint[1]): „Und wenn die Wissenschaft das äußerste Verdikt spräche, daß Jesus nicht existiert habe, der Glaube kann nicht verloren gehen, denn er ruht auf seinen eigenen ewigen Fundamenten, und überdies würde das Bild Jesu in den Evangelien dennoch stehen bleiben, und wenn auch nur als große Dichtung, so doch als Dichtung von ewiger symbolischer Deutung.“ Man wird diesen Ausführungen Boussets vielleicht geneigt sein beizufallen. Und denkbar ist ja, daß wir am Christentum vielleicht festhalten würden, selbst wenn die historische Kritik Jesus von Nazareth als ungeschichtlich erweisen würde. Gott bliebe ja deswegen dennoch, was er ist, auch die Welt und das Leben, wie sie sind. Und wenn wir nur

[1]) A. a. O. S. 17.

Digitized by Google

irgendwie durch das Neue Testament und das Christentum zu Gottes und des Daseins tiefster Erkenntnis gekommen wären oder kämen, so würden wir kaum davon lassen wollen, auch wenn einmal — was ich einstweilen für unmöglich halte — Jesus nicht mehr als geschichtlich zu behaupten wäre. Doch dünkt mich, es würde uns sehr, sehr schwer fallen, wo nicht gar tatsächlich unmöglich sein, am Christentum festzuhalten, wenn wir zu böser Stunde einmal erfahren müßten, die Kunde von Christus sei nichts als eine große Dichtung[1]). Wir würden und müßten uns, angesichts der offenbaren Ansprüche des Neuen Testaments auf geschichtliche Treue, sagen, wie kann sich ewige Wahrheit in so viel Lügen und Verstellung bergen? Die Entdeckung der Ungeschichtlichkeit Jesus würde unserem Glauben den härtesten Stoß versetzen. Denn mit Jesus Leben und Erlebnissen als Bürgschaft, Trost und Halt für unsern Glauben wäre es dann jedenfalls ein für allemal aus. Und eigentlich auch mit Jesus als Vorbild wäre es dann nicht mehr weit her, wenn er nur als eine Gestalt frommer Dichtung gelten könnte. Wie schon Th. Parker einmal gesagt hat: „Wir würden aber, o unersetzlicher Verlust, das Beispiel dieses göttlichen Charakters verlieren, wenn es bewiesen werden könnte, daß das Evangelium nur das Machwerk schlauer Menschen wäre."

Allerdings führt Bousset noch weiter aus, der Glaube lebe vielmehr im Gefühl für Bild und Gleichnis und vom Bild und Symbol als von der geschichtlichen Wirklichkeit. Das höchste Symbol aber sei schließlich die einzelne geschichtliche Persönlichkeit. Die große religiöse Persönlichkeit schaffe nicht nur Symbole des Glaubens, wie der

[1]) Vgl. auch Troeltsch a. a. O. S. 34: „Der Kampf muß ausgefochten werden, und wäre er zu Ungunsten der Geschichtlichkeit oder überhaupt der Erkennbarkeit Jesu entschieden, so wäre das der Anfang vom Ende des Christussymbols in den Schichten des wissenschaftlich gebildeten Volkes. Und von da würden Zweifel und Auflösung bald in die Unterschichten herabsinken," usw.

Digitized by Google

Zauberer, Fetisch- und Medizinmann, der Priester und Prophet, sondern werde selbst der gläubigen Gemeinschaft zum Symbol, so Mose, so Zarathustra, so Kongtse, so Buddha, so Jesus. Bei dieser symbolischen Auffassung spiele aber die Frage nach der Existenz und der historischen Erkennbarkeit keine entscheidende Rolle mehr. Man brauche dann nicht mehr ängstlich abzugrenzen, was zum Beispiel an dem Bilde Jesu Schöpfung und Zutat der Gemeinde sei und was Wirklichkeit im engern, geschichtlichen Sinn. Es komme auf das Symbol und Bild an, nicht auf letzte Wahrheit und Wirklichkeit. Daher wir auch die merkwürdige Beobachtung machten, daß das Bild Jesu, wie es seine unmittelbare Gemeinde in den Evangelien gezeichnet habe, als Dichtung und Wahrheit wirksamer bleibe und bleiben werde als alle historischen, noch so genauen Rekonstruktionsversuche. Denn der Glaube frage nicht nach der geschichtlichen Wirklichkeit im engern Sinn, sondern nach dem religiös und sittlich Brauchbaren. Worte Jesu, Gleichnisse und Geschichten, deren geschichtliche Wahrheit noch so stark umstritten seien, könnten doch von ewiger Bedeutung bleiben. Das vierte Evangelium würde bei aller seiner Widerlegung durch die Geschichte seine religiöse Wirksamkeit nie einbüßen. Diese Gedanken Boussets scheinen vielleicht diesem und jenem durch die Erfahrung bestätigt. Auch Troeltsch meint wenigstens, das religiöse Gefühl könne und dürfe die Historie wieder vergessen und historisch-kritische Gelehrsamkeit, soweit es der großen religiösen Persönlichkeiten und der Stärkung an der Geschichte bedürfe [1]). Nicht um alle Einzelheiten und Kleinigkeiten historisch-theologischer Forschung, sondern um die grundlegenden Tatsachen handle es sich. Für die Predigt und das Gemeindeleben komme es ja nicht auf die philologische Genauigkeit des Einzelbildes Jesus an [2]). Das läßt sich in der Tat nicht ganz leugnen. Aber

[1]) Die Absolutheit des Christentums, [2] S. 146 f.

[2]) Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu, S. 33, 37 ff.

Digitized by Google

wenn es so wäre, wie Bousset annimmt, und ewige Bedeutung haben könnte, was die Evangelien erzählen, ob seine geschichtliche Wahrheit auch hinfiele, wozu brauchten wir dann noch eine historisch-kritische Forschung in der Theologie und zum Beispiel neutestamentliche Wissenschaft namentlich fürs Pfarramt? Der künftige praktische Theologe könnte sich dann doch sicher kritisches Studium des Neuen Testaments schenken. Freilich würde das noch kein Gegengrund sein für die Möglichkeit, daß Bousset recht hätte. Die Katholiken und gewisse extrem orthodoxe und sektiererische Protestanten versichern uns ja schon längst, wir brauchten Praktiker und keine Theoretiker für die Ausbreitung und Pflege des Christentums. Und entschieden, wenn es so wäre, wie Bousset versichert: das Symbol alles und die Wirklichkeit Nebensache, so könnte man ruhig die ganze historische, kritisch-wissenschaftliche Theologie bachab schicken. Aber mir scheint, gerade an den schon bisher der wissenschaftlichen Kritik feindlichen Protestanten erweist sich klar, daß mit dem Aufhören der wissenschaftlich-kritischen Bemühungen um den wirklich geschichtlichen Jesus Christus auch das wirkliche Christentum mindestens zum Teil verloren geht und eingetauscht wird gegen ein keineswegs gleich wertvolles Christentum der eigenen Phantasie und Wünsche, ein ungesundes oder abergläubisches Wesen. Ich weiß natürlich wohl, daß ebensowenig allein kritisch-wissenschaftliche Arbeit den wirklichen Jesus Christus und das wahre Christentum sichert, sondern das eigene christliche Leben, die persönliche Nachfolge Jesus dazukommen muß. Aber ich meine: wir können geschichtliche Wirklichkeit und sachliche Wahrheit nicht so auseinanderrücken, wie Bousset tut. Und wenn er auf den ersten Blick auch mit Schein behauptet, das unverkürzte, unmittelbare Evangelium wirke stärker als das kritisch gereinigte, und jenem gehöre die Zukunft wie die Vergangenheit, so trifft das nach meiner und, ich denke, wohl auch anderer praktischer Erfahrung eben bei

Digitized by Google

genauerer Überlegung nicht zu. Die historische Kritik ist nur da vergebens, wo ihr nicht zugleich ein ernstes und tiefes praktisches Christentum zur Seite geht. Wo das hingegen der Fall ist, bewährt sie sich besser als das Gegenteil. Mit Geschichten wie der von der Verfluchung des Feigenbaums oder dem Wandeln Jesu auf dem See vermag natürlich ein wahrhaft frommer und gläubiger Prediger auch heute noch immer großen Eindruck zu machen bei geistvoller Auslegung; aber nach meinem Gefühl schlägt doch die christliche Wahrheit am stärksten ein, wenn sie ebenso wissenschaftlich haltbar wie religiös wertvoll ist. Insofern scheinen mir auch gegen Troeltsch [1]) die Einzelheiten der historisch-theologischen Forschung wichtig. Auch in der Dichtung wirkt ja das am nachhaltigsten, was der Wirklichkeit am nächsten kommt, und allermeist das, wobei man völlig vergißt, daß man es nur mit Dichtung zu tun hat. Genau so steht es in der Theologie. Leute wie Spurgeon und ähnlich erfolgreiche Praktiker und doch nur halb wissenschaftliche Theologen sind kein Gegenbeweis. Sie wirkten trotz ihres Mangels an geschichtlich-wissenschaftlicher Bildung durch ihre sonstige Begabung und ihre ernste Frömmigkeit, nicht durch jenen Mangel. Bequemer mag die unkritische, ungeschichtliche Theologie sein, aber nicht praktisch wirksamer als die kritisch-wissenschaftliche im Bunde mit echter Frömmigkeit. Oder sind nicht die führenden Geister in der Christenheit, ein Augustin, ein Luther zum Beispiel, allemal gewesen, was sie waren, dank ebensosehr ihrer vorzüglichen, fortgeschrittenen Theologie wie ihrer Frömmigkeit?

Ich glaube darum, wir können und müssen auf dem seit länger betretenen historisch-kritischen Wege weitergehen und die kritische Wissenschaft nutzen auch als Praktiker. Trotz vielen Schwierigkeiten, die uns auf ihm entgegentreten, und die ich nicht in Abrede stellen will,

[1]) Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus, S. 33, 37 ff.

Digitized by Google

dürfte es doch der allein rechte Weg sein. Gewiß müssen wir, wenn wir den geschichtlichen Jesus Christus als objektive Grundlage und Stützpunkt unserer subjektiven und überhaupt der praktischen Frömmigkeit festhalten wollen, manches von dem im Neuen Testament überlieferten Christusbild drangeben. Wir können wenigstens diese und jene Zusätze und Weiterdichtungen, die deutlich ungeschichtlich sind, nur noch in beschränktem Maße benützen. Aber, wie anfangs gesagt, ein bedeutender Inhalt von ergreifenden Aussprüchen, treffenden Gleichnissen, die wichtigsten Worte, Taten und Erlebnisse Jesus bleiben für die besonnene geschichtliche theologische Kritik des Neuen Testaments bestehen. Und wir brauchen ja für die Praxis nicht eine solche Menge. Wir wollen und dürfen die Leute in unseren christlichen Gemeinden und besonders die Kinder so wie so nicht mit religiösem Unterrichtsstoff überfüllen.

Über jenen bleibenden Bestand der Geschichte Jesus ist dann freilich auch nicht mehr als große Wahrscheinlichkeit auszumachen. Dieses und jenes Stück mag vielleicht in Zukunft noch wegfallen. Anderes mag wieder zu Ehren gezogen werden, das wir vielleicht jetzt vorschnell meinen aufgeben zu müssen. Was tut's! Vollkommene Gewißheit gibt es eben, wenn wir von der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung absehen, überhaupt nicht, auch in keiner Wissenschaft, ebensowenig im persönlichen frommen Glauben. Oder wie wäre denn eigentlich das Christentum vornehmlich Glaube, wenn in ihm absolute Gewißheit des Absoluten, völlige Gemeinschaft mit Gott möglich wäre, volle Heilsgewißheit in jedem Augenblick, jeder Stunde? Orthodoxie und Katholizismus tun freilich gern dergleichen, als ob sie absolute Gewißheit verschaffen könnten; aber sie strafen sich selber damit Lügen, daß sie zur Bedingung der Gewißheit eben stets doch wieder den Glauben machen. Oder warum hat denn Jesus selber sogar die vollkommene Herrschaft Gottes erst von der Zukunft erwartet, wenn uns das vollkommene Heil hier schon

Digitized by Google

möglich ist? — Desgleichen kennt die Wissenschaft eigentlich keine absolute Gewißheit, abgesehen von den unmittelbar sich aufdrängenden sinnlichen Tatsachen. Mit Recht sagt der Physiker Poincaré [1]): On fait la science avec des faits comme une maison avec des pierres, mais une accumulation de faits n'est pas plus une science qu'un tas de pierres n'est une maison. Sobald die Wissenschaft über die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung hinausgeht, wie sie eben muß, hört auch für sie die absolute Gewißheit auf, wie für den religiösen Glauben, wie für die historisch-kritische Theologie. Nicht daß ich deshalb behaupten wollte, Wissenschaft und frommer Glaube, Theologie und Religion sei eins und dasselbe. Ich weiß wohl, daß in mancher Hinsicht Unterschiede bestehen zwischen religiöser und wissenschaftlicher Erkenntnis. Entschieden handelt es sich auf seiten der Wissenschaft mehr um theoretische Seinsurteile, auf seiten der Religion mehr um praktische Werturteile, hier mehr um das Absolute, Einheit, Totalität, dort mehr um das Einzelne, Äußere, hier mehr um Zweck und Sinn des Daseins. Aber die Unterschiede sind keine durchgehenden. Troeltsch bemerkt zutreffend [2]): „Es ist Glauben und Wissen weder zur Deckung zu bringen noch reinlich zu scheiden." „Glauben wie Wissen sind im Irdischen stets gleich unfertig." Darum ist nach ihm ganz richtig [3]) „die Absolutheit ein Merkmal naiven Denkens". Sie ist ein solches auch der naiven Wissenschaft. Es steht auch in der Wissenschaft so, wie Poincaré an einem andern Orte sagt [4]): Pour un observateur superficiel la vérité scientifique est hors des atteintes du doute, la logique de la science est infaillible, et si les savants se trompent quelquefois, c'est pour en avoir méconnu les règles. Quand on a un peu plus réfléchi, on a aperçu la place tenue par l'hypo-

[1]) H. Poincaré, La science et l'hypothèse, 1912, p. 167.
[2]) Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. II, 1445.
[3]) Die Absolutheit des Christentums [2], 1912, S. 110.
[4]) Poincaré, La science et l'hypothèse, p. 1 ss.

Digitized by Google

thèse; on a vu que le mathématicien ne saurait s'en passer et que l'expérimenteur ne s'en passe pas davantage. Sobald eben die Wissenschaft auf die Zusammenhänge, die Beziehungen der Tatsachen und Dinge untereinander achtet, zum Beispiel in der Geschichte, jedoch auch in der Naturwissenschaft und vollends in der Philosophie und Theologie, überschreitet sie sofort das sogenannte wirkliche Wissen. Das wird neuerdings besonders in den Naturwissenschaften, aber auch in den andern Wissenschaften durch die beständig erforderlichen Selbstkorrekturen der Wissenschaft immer handgreiflicher. Übrigens ist ja selbst die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung kein volles Erkennen der Dinge an sich im Sinne Kants [1]). Deshalb ist begreiflicherweise erst recht die Bestimmung der Verhältnisse und Beziehungen der Dinge untereinander viel mehr Glaube, mehr oder weniger wahrscheinliche Vermutung als absolute Gewißheit [2]). Auch die Grundvoraussetzung ist überall, in christlicher Religion, Theologie und jeder Wissenschaft, eine ähnliche: der Glaube an den Zusammenhang, das Vertrauen auf die Einheit aller Dinge [3]). Nur ist der christliche Glaube eben bewußt sittliches Vertrauen, Vertrauen auf die Allmacht selbstloser Liebe, die wissenschaftliche Grundvoraussetzung lediglich ein bloßer Schatten hiervon, nämlich die Meinung, daß eins am andern hange.

Es handelt sich demgemäß bei der Erkenntnis, daß

---

[1]) Vergl. Poincaré, p. 4.

[2]) Poincaré p. 217: A ce compte, toutes les sciences ne seraient que des applications inconscientes du calcul des probabilités. Ein Symptom dieser Sachlage ist auch die Philosophie des Als-Ob von Vaihinger. Dieser übertreibt aber, wenn er annimmt, daß nicht nur niemals das Denken mit dem Sein sich decke, sondern die ganze Vorstellungswelt Fiktion sei, im besten Fall zweckmäßiger Irrtum. Dergleichen lehnt Poincaré mit Recht ab.

[3]) Poincaré p. 172: Observons d'abord que toute généralisation (auf dieser beruht nach Poincaré wesentlich alle Wissenschaft) suppose dans une certaine mesure la croyance à l'unité et la simplicité de la nature.

Digitized by Google

der geschichtliche Jesus bloß mit Wahrscheinlichkeit zu erfassen ist und sogar der persönliche fromme Glaube keine völlige Gewißheit über ihn erreicht, um nichts, was uns zu erschrecken braucht. Es ist dies unser irdisches Los in allen Dingen. Es handelt sich dabei eigentlich um etwas auch, was wir schon längst vernommen und gewußt haben, um die alte Wahrheit, daß das Christentum Glaube und nicht Wissen ist. Wir haben uns nur wieder einmal unter veränderten Verhältnissen und in einer bestimmten Beziehung neu darauf besinnen müssen, angesichts der Frage nach der Geschichtlichkeit Jesus und angesichts des Aufdämmerns der Erkenntnis in aller Wissenschaft, daß sie auf Glauben beruht. Eine Erkenntnis, welche die Theologie eigentlich schon längst auf ihrem Gebiet gewonnen hat, aber immer wieder zu vergessen geneigt ist.

Im übrigen leidet es keinen Zweifel, daß auch schon eine bloße hohe Wahrscheinlichkeit sehr gut eine andere Wahrscheinlichkeit stützen kann. Und so kann zweifellos die immer unfertig bleibende Erkenntnis des bloß subjektiven Glaubens, wie wir sie in der eigenen persönlichen Frömmigkeit gewinnen, sehr wohl die starke Stütze der objektiven Wahscheinlichkeit des geschichtlichen Jesus brauchen, während gar nicht einzusehen wäre, wozu ein persönlicher Glaube, der selber schon absolute Gewißheit in sich schlösse, noch eine Stütze nötig haben solle. Nun aber kommt Glaube zu Glauben oder stützt, ganz verständlich, eine Wahrscheinlichkeit die andere. — Weiter ist von vornherein für jeden unbefangen denkenden Menschen klar, daß der geschichtliche Jesus, auch wenn er da und dort noch etwas Schwankendes behält und jede theologische Generation sich ihn sozusagen neu erarbeiten muß, um ihn zu besitzen, immer noch einen viel besseren Halt gewährt als ein Jesus Christus, den man blindlings der Überlieferung des Neuen Testaments oder der Kirche abnimmt, ein Christus etwa wie der katholische, der jeder ernsthaften Prüfung durch die päpstliche Zensur entzogen

Digitized by Google

wird, oder ein Christus wie der orthodoxe, den man nicht dem hellen Licht der Wissenschaft aussetzen darf, weil man fürchten muß, er könnte darunter leiden oder gar sich in nichts auflösen. Darum, meine ich, können wir uns des geschichtlichen Jesus Christus unserer heutigen kritischen theologischen Wissenschaft allen Bedenken entgegen freuen und froh sein darüber, daß die Gestalt Jesus in den Evangelien ehrlicher wissenschaftlicher Prüfung standhält und sich nicht in lauter Mythus auflöst, trotz Loman, Smith, Drews und Genossen. Der geschichtliche Jesus bedeutet für uns, die wir ihn durch ernstes christliches Leben und wissenschaftliches Studium zu erkennen suchen, und denen, welchen wir ihn nahe bringen, eine bessere Bürgschaft, einen festeren Grund und ein helleres Vorbild des Glaubens, ungeachtet seiner bloß hohen Wahrscheinlichkeit, als der traditionelle Christus mit seiner nur angeblichen Gewißheit.

Indessen möchte ich nun deswegen nicht behaupten, daß der geschichtliche Jesus Christus an sich für den Menschen schon alles leiste, was ihm zum Heile nötig ist. Vielmehr meine ich, ähnlich wie Troeltsch[1]), es liegt bei A. Ritschl und Herrmann eine gewisse Übertreibung vor, wenn sie die Erlösung des Christen lediglich auf die Offenbarung Gottes in der Person des geschichtlichen Jesus Christus zurückführen wollen. Doch möchte ich diesen Einwand etwas anders begründen als Troeltsch. Drews und die linksliberale Theologie einerseits, die moderne Orthodoxie

[1]) Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu, S. 14: „Es ist nichts weniger als selbstverständlich, daß die religiöse Persönlichkeit des geschichtlichen Jesus zu einer vollen, klaren Erkennbarkeit und zu einer unmittelbaren Wirkung gebracht werden könne, wie der unmittelbar ergreifende Einfluß von Mensch zu Mensch.“ „Ebensowenig aber besteht die Annahme zu Recht, daß lediglich die Anerkennung Jesu als göttliche Autorität und Gewißmachung getroste Glaubensfreudigkeit gebe.“

Digitized by Google

andererseits [1]) scheinen mir dem Standpunkt von Ritschl und Herrmann gegenüber mit einigem Recht den Wert der subjektiven bzw. persönlichen inneren Erfahrung zu betonen. Der Eindruck des historischen Jesus Christus allein reicht, soviel ich sehe, für das Heil des einzelnen tatsächlich nicht aus. Das individuelle Christentum lebt nicht allein von der Geschichte. Zum Eindruck des geschichtlichen Jesus muß der Eindruck der eigenen Erfahrung von Gott, auch mit Jesus Christus, im gegenwärtigen Leben hinzukommen, wie sich das, allerdings etwas verschwommen, in der paulinisch-johanneischen und altkirchlichen Lehre vom Heiligen Geist spiegelt [2]). Eines ist so notwendig als das andere, und eines genügt so wenig für sich allein als das andere. So deutlich in Nachfolge Schleiermachers bei Ritschl und Herrmann der Gedanke an eine lediglich objektive geschichtliche Erlösung abgelehnt ist und die Notwendigkeit persönlichen Glaubens und bei Herrmann auch das Recht desselben betont wird, so kommt doch bei ihnen der Wert der selbständigen Frömmigkeit des einzelnen für die Glaubensüberzeugung noch nicht ganz genügend zur Anerkennung. Sie wollen sie nicht gleich Christus als „konstitutiven Faktor" gelten lassen, wie es die altkirchliche Lehre, freilich noch halb und halb in naturhaft-mythischer Form, getan hat, indem sie den Heiligen Geist in eine Reihe mit den zwei andern Personen der Gottheit setzte. Zwar haben Ritschl und Herrmann so weit recht, daß der rein subjektiven Frömmigkeit meist die rechte

[1]) Vgl. hierzu Ragaz, Neue Wege, 1910, S. 108: „Ich glaube, daß das alte Dogma in dieser Beziehung wahrer ist als unsere modernen Vorstellungen, daß die Orthodoxie einen Schatz hütet, den der Liberalismus nicht kennt" usw. Andererseits vergl. Schaeder, Heiliger Geist und Glaube, Evangelisch-lutherische Kztg. 1911, 28, S. 653: „Wir wollen es uns sagen, daß wir den Zusammenhang unseres Glaubens mit der Geschichte, also speziell mit dem Christus der Geschichte, religiös nur halten können, wenn wir uns zusammen mit diesem Christus zum Geist bekennen" usw.

[2]) Vergl. die obige Anmerkung.

Digitized by Google

Kraft fehlt und sie leicht verkümmert, auf sich selbst beschränkt. Es fehlt der christlichen Frömmigkeit aber ebenso viel, wenn sie sich bloß mit dem Eindruck des geschichtlichen Jesus begnügt, bloß auf diesen Jesus der Vergangenheit vertraut, ohne sein Gottvertrauen und seine hingebende Liebe auch selbständig zu erproben in eigenem lebendigem Wechselverkehr mit Gott oder, wie der alte Glaube sagt, mit dem erhöhten Christus. Ritschl und Herrmann wissen das zwar auch, lassen es aber bei ihrer starken Hervorhebung des historischen Christus und seiner Bedeutung nicht genügend zum Ausdruck kommen. Hiergegen hat sich die ihres selbständigen Wertes bewußte Frömmigkeit von rechts und links neuerdings mit Fug gewehrt, freilich auch zum Teil maßlos; diese indem sie entweder aus lauter Entrüstung über das von der Ritschlschen Theologie der Geschichte gegebene Zuviel von der christlichen Vergangenheit überhaupt nichts mehr behalten wollte oder nur die nackte Idee und das Symbol; jene indem sie behauptete, der historisch-kritische Jesus tauge nichts, und der Christus der Geschichte sei nicht so wichtig, sondern auf den Christus des Glaubens komme alles an. Beides halte ich für übertrieben. Denn schließlich ist die hingebende, geschichtliche Erforschung des Jesus der Vergangenheit auch nichts anderes als in Tat umgesetzter christlicher Glaube, Vertrauen auf selbstlose Hingabe angewandt auf die Geschichte. Und wiederum steht die im individuellen Christentum und sonst unter uns auftretende Frömmigkeit stets auch unter dem Einfluß von Jesus Geschichte. Ein Stück seiner Geschichte ist auch die nackte christliche Idee und Christus als Symbol. Ja, selbst der den geschichtlichen Jesus verneinende Nichtchrist steht in Berührung mit ihm, weil in Gegensatz zu ihm. Aber wahr ist, daß neben der geschichtlichen frommen Erfahrung auch die jetzige Erfahrung ihr Recht und ihren Wert hat, neben der Vergangenheit auch die Gegenwart des Glaubens.

Weiter möchte ich Troeltsch bis zu einem gewissen

Digitized by Google

Grade zustimmen, wenn er gegenüber den christozentrischen Einseitigkeiten Ritschls und Herrmanns ausführt, die Bedeutung des geschichtlichen Jesus beruhe einfach auf einem allgemeinen sozialpsychologischen Gesetz[1]). Denn tatsächlich wirkt in der christlichen Gesellschaft der geschichtliche Jesus teilweise gerade so auf jeden ein und aus den gleichen Gründen wie andere große Religionsstifter auf andern Religionsgebieten, nämlich in erster Linie durch die notwendige Wechselwirkung der menschlichen Gemeinschaft[2]). „Unser menschliches Leben ist" eben, wie auch Herrmann einmal[3]) mit Recht sagt, „immer ein Leben in menschlicher Gemeinschaft oder Geschichte". Niemand steht auf sich allein, namentlich auch in religiösen Dingen. Jeder zehrt von der allgemeinen Vergangenheit, ob er es weiß oder nicht. Hingegen verstehe ich nicht, weshalb Troeltsch nun darum die Zentralstellung des geschichtlichen Jesus im Christentum auf keine Weise ableitbar findet aus der christlichen Idee, „keine begriffliche, aus dem Begriff des Heils folgende Notwendigkeit"[4]). Das Christentum würde doch sich selbst aufgeben, wenn es nur sehen wollte auf das Eigene und nicht auch auf das, was des andern ist, nur leben wollte bloß in der eigenen Gegenwart, ohne beständige Rücksicht auch auf die Vergangenheit, seine Geschichte und namentlich deren Anfang, den geschichtlichen Jesus. So gewiß sich das Christentum zurückführen läßt und schon im Neuen Testament und bei den ältesten

---

[1]) Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu, S. 27, 29 ff., 41 f. u. ö.

[2]) Vergl. Troeltsch a. a. O. S. 42: „So verstehen wir auch jenes sozialpsychologische Gesetz nicht als einen Einfluß der Ursünde, sondern als eine Eigentümlichkeit des Menschentums in seinem rätselvollen Verhältnis von Einzelwesen und Gemeinschaft."

[3]) W. Herrmann, Christlich-protestantische Dogmatik bei Hinneberg, Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. 4, 2, S. 621.

[4]) Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu, S. 30; vergl. S. 18 f.

Digitized by Google

Vätern[1]), sobald es mit dem strengern hellenistischen Denken sich berührte, zurückgeführt worden ist auf die Grundidee der sich selbst an andere hingebenden sittlichen Liebe, so gewiß kann es nicht egozentrisch an der Gegenwart und dem eigenen Ich genug haben, sondern muß auch auf seine geschichtliche Vergangenheit blicken und ihren Anfang, Jesus Christus in der Vergangenheit. Gerade um seines altruistischen Wesens willen ist das Christentum vor allen andern Religionen geschichtlich interessiert. Aber freilich versteht wohl Troeltsch unter der Idee des Christentums etwas anderes. Was, wird in seinem öfters von uns angezogenen Vortrag nicht recht klar. Das Prinzip des Christentums scheint ihm die geschichtliche Persönlichkeit Jesus zu sein[2]). Allein dieses Prinzip ist keine Idee. Die Unklarheit entsteht wohl bei ihm aus der modernen Scheu, irgendwelche Lehren oder Ideen bestimmter Art „an der Würde der christlichen Offenbarung" teilnehmen zu lassen, die doch nur gerechtfertigt ist, wenn man zwingende Lehren und Ideen, kirchliche Normen meint, aber sonst nicht. Wenn das Christentum wirklich etwas Besonderes ist, so muß es sich auch in klare Gedanken fassen lassen.

Ferner scheint mir an Troeltschs sozialpsychologischem Gesetz verkehrt, wenn er es zugleich dahin versteht, daß die zentrale Stellung des geschichtlichen Jesus auf den gemeinsamen Kultus gegründet sei[3]). Das heißt, soviel ich sehe, die Tatsachen geradezu auf den Kopf stellen, wie er behaupten[4]): „Die Notwendigkeit der Gemeinschaft und des Kultus haben die Zentralstellung der Christuspersönlichkeit geschaffen. Sie bewirken auch dauernd diese Zentralstellung." Ich meine doch, nicht um des christ-

[1]) Vergl. Mk. 12, 29 ff., Parallelen; Rö. 13, 8 ff.; Gal. 5, 14; I. Kor. 12, 31; 13, 13; I. Joh. 4, 8; I. Klemens 49, 1 ff.; Ignatius Ad Ephes. 14, 1; Ad Philad. 9, 2; Ad Magnes. 5, 2 u. ö. Hermas Similitud. IX, 7, 8 u. andere.

[2]) A. a. O. S. 42 f.

[3]) A. a. O. S. 27, 29 ff., 42.

[4]) A. a. O. S. 44.

Digitized by Google

lichen Kultus willen ist Jesus Christus, was er unter uns ist; sondern weil er uns als die bedeutendste Gestalt der gesamten Religionsgeschichte erscheint und tatsächlich mehr leistet als alle andern Religionsstifter, oder wir dies wenigstens glauben, darum steht er im Mittelpunkt unseres gemeinsamen christlichen Kultus. Schleiermacher, Ritschl und seine Nachfolger urteilten da meines Erachtens viel richtiger als Troeltsch, wenn sie, allerdings im Anschluß an die alte Erbsündenlehre, aber in positiver Ergänzung und mit Entmythisierung derselben sagten, die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Jesus oder die Einzigartigkeit und Macht seiner Persönlichkeit, die Vollkommenheit seiner Frömmigkeit machten ihn zum Erlöser und Herrn, zum Mittelpunkt der christlichen Gemeinde und ihres Kultus. Gerade für den modernen Protestanten bedeutet doch die kirchliche Verehrung Jesus als solche wahrhaftig herzlich wenig. Wenn er sich an Jesus hält, so tut er es aus Achtung vor ihm und dem Evangelium, viel mehr als aus Respekt vor dem kirchlichen Kult. Nicht der Kirche und ihrem Kult dankt Jesus sein Ansehen, wenigstens in der heutigen protestantischen Christenheit größtenteils, sondern seinem persönlichen Wert, seinem geschichtlichen Leben. Im Katholizismus da mag es allenfalls so stehen, wie Troeltsch es darstellt. Da ist auch Kultus und kirchliche Gemeinschaft das Wesentliche in der Religion, wie es laut Troeltsch in aller Religion nach den klaren Ergebnissen der Religionsgeschichte und -psychologie sein soll[1]), aber im protestantischen Christentum offenkundig nicht ist. Einigermaßen so mag es allerdings auch noch in katholisierenden Schichten des Protestantismus sein; aber die bewußt protestantische Christenheit gibt Jesus seine zentrale Stelle nicht um der Kirche oder des Kultus willen, sondern um seiner selbst willen, wegen seiner einzigartigen Frömmigkeit; darin haben sicher Schleiermacher und seine Nachfolger recht gegen Troeltsch. Auch andere Religions-

[1]) A. a. O. S. 25.

Digitized by Google

stifter übrigens danken ihr bleibendes Ansehen letztlich ihrem eignen Wert.

Dagegen dürfte Troeltsch wieder richtig urteilen, daß heute angesichts unserer erweiterten und vertieften religionsgeschichtlichen Erkenntnisse sich die Offenbarung Gottes keinesfalls mehr in der ausschließlichen Weise der Orthodoxie an die Person von Jesus Christus binden läßt. Gegen ein solches Monopol der Gottesoffenbarung in Jesus Christus sträubt sich der moderne Mensch mit Recht. Indessen haben ja schon seit langem, schon im christlichen Altertum und in der Reformationszeit, geschweige denn seit der Aufklärungszeit, die Einsichtigeren unter den Theologen in dieser Hinsicht die einseitige Kirchenlehre gemildert. Und vollends heute wird jedem sachlich Denkenden klar sein, daß Jesus nicht die einzige und ausschließliche Offenbarung Gottes ist. Jeder solche wird zugeben, daß Gott auch Weisen zum Beispiel wie Laotse, Kongtse, Buddha, Plato und anderen sich in gewissem Maße offenbart hat oder von ihnen erkannt worden ist. Aber immerhin bleibt, nach unserer Überzeugung, wenigstens so viel wahr von der alten Erbsündenlehre in der Hinsicht, daß keiner von allen Gottesmännern der Vergangenheit und Gegenwart an Jesus und sein Evangelium hinanreicht. Ein absolut zwingender wissenschaftlicher oder anderer Beweis läßt sich freilich für diese Überzeugung nicht erbringen; was jedoch nach dem oben Erörterten nicht befremden kann. Und immerhin läßt sich theoretisch wenigstens einleuchtend zeigen, daß das Christentum den Gipfel und vermutlichen Abschluß der Religionsentwicklung bildet. Auch kann man sich praktisch dafür auf die Erfahrung und Überzeugung von Tausenden, ja Millionen berufen oder, wenn die Menge nichts beweisen soll, auf die Aussprüche vieler großer Männer, wie zum Beispiel die bekannten Äußerungen Goethes im letzten Gespräch mit Eckermann[1]). Aber weiter

[1]) Eckermann, Gespräche mit Goethe, herausgegeben von Geiger, S. 622: „Mag die geistige Kultur nun immer fortschreiten,

Digitized by Google

reichen die Beweise allerdings nicht. Kein einsichtiger Protestant kann heute mehr daran denken, mit geradezu zwingender Logik oder Autorität das Evangelium jemand aufzunötigen. Er kann es nur erweisen und bezeugen als guten, vernünftigen Glauben aus freier Überzeugung heraus.

Ob man aber gleich den geschichtlichen Jesus und überhaupt Jesus Christus nur im Glauben als höchste Offenbarung Gottes erfassen kann, so darf man ihn doch mit aller Zuversicht über alle andern Gottesmänner stellen. Er erscheint sozusagen wie ein Kopernikus oder Christoph Kolumbus auf religiösem Gebiet, als der größte religiöse Entdecker. Und weil das von ihm Gefundene nicht ein Teil der Erde oder eine Ordnung des Himmels ist, sondern sittlich-geistiges Leben und Erleben, so müssen wir immer wieder auf ihn und sein irdisches Leben, seine Lehre und seinen Wandel zurückgreifen. Mit der abstrakten christlichen Idee ist es da nicht getan, sondern nur mit den immer wieder vergegenwärtigten Worten und Taten der geschichtlichen Person Jesus. So braucht das, was er gefunden hat, nicht stets wieder gefunden zu werden, solange wenigstens nicht auf Erden die Kenntnis seiner Geschichte und Lehre durch irgendwelche Umwälzung verloren geht. Doch würde das auch einmal geschehen und dann ein neuer Erlöser nötig, so wird er gleichwohl über Gott im letzten Grund nichts anderes sagen können, als Jesus es getan[1]).

Wenn wir aber Männer sogar wie Luther oder Kalvin und überhaupt die Kirchen- und Religionsgeschichte neben dem Evangelium von Jesus und sonst der Bibel in der

---

mögen die Naturwissenschaften in immer breitere Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht herauskommen."

[1]) Vergl. auch Troeltsch, Art. Glaube und Geschichte, Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. II, 1455.

Digitized by Google

kirchlichen Praxis zurücktreten lassen, so geschieht dies auch noch aus andern guten Gründen, nicht nur wegen der Vorzüglichkeit der Frömmigkeit Jesus. Vielmehr gilt auch, zunächst was die Kirchengeschichte betrifft, daß die Quelle am reinsten fließt an ihrem Ursprung und so die höchste Gotteserkenntnis bei ihrem Urheber. Ferner ist der synoptische Jesus in seinem Tun, seinen Reden und Gleichnissen, ähnlich wie die Gestalten der Erzväter im Alten Testament, schlicht und einfach; weil er ein Mann des Volkes und dazu von lauterster Frömmigkeit gewesen ist. Darum ist er viel leichter zu begreifen und verständlich zu machen als zum Beispiel gleich Paulus oder selbst Luther oder gar ein zünftiger Theologe wie Schleiermacher. Was aber die Religionsgeschichte anlangt, so kann man im religiösen Unterricht und in der religiösen Verkündigung nicht zu vielerlei bringen, ohne Verwirrung in den Köpfen anzurichten. Auch ist die gleichartige Entwicklung der Religionen sehr häufig, um nicht zu sagen durchgängig, und das Schweifen in alle Fernen darum überflüssig für einfachere Leute.

Allerdings hat die Bedeutung Jesus auch noch andere Schranken als die schon berührten. Die kirchliche Theologie preist manchmal, besonders auf der Kanzel, Jesus in einer Weise an, die fast an die Übertreibungen der Geschäftsreklame erinnert. Diese Unbesonnenheit hat öfters veranlaßt, daß man bei Jesus Hilfe suchte für alles und jedes und sich dann ärgerte, wenn man sie bei ihm nicht fand. Jesus spricht eben nur von Gott und Frömmigkeit. Er gibt nur Auskunft über Zweck und Sinn und Führung des Lebens im allgemeinen, nicht fachmännische Ratschläge über einzelne Verrichtungen und Dinge. Er ist ein religiöser Prophet und Heiland, gerade weil er nur die große Hauptsache, das alles Beherrschende, das rechte Verhältnis zu Gott im Auge hat. Er gibt aber auch in religiöser Beziehung keine fromme Kasuistik und keine neuen Einzelheiten äußerer Vorstellungen. Nur große Hauptgedanken,

Digitized by Google

den neuen Geist, die rechte Gesinnung teilt er mit, aus welchen heraus dann die kleinen und großen Fragen und Schwierigkeiten des frommen Lebens sich lösen lassen. Wegen dieser seiner weiten Auffassung des Frommen und Göttlichen beschwert uns auch nicht so sehr, wie manche meinen, was man heute gewöhnlich Jesus zeitgeschichtliche Bedingtheit nennt, seine mangelhaften Vorstellungen über Himmel und Erde, Krankheiten und dergleichen. Die Mängel betreffen nicht die religiöse Hauptsache, nur Nebensachen, nicht das Neue, Besondere in seiner Frömmigkeit, sondern vielmehr das Überkommene und Übernommene. Aus den gleichen Gründen erscheint es auch als ein kleines Unglück, daß so manche Einzelheiten der Überlieferung von Jesus, zum Beispiel seine Enderwartungen, nicht mehr recht zu entwirren sind und wir sicher gerade nur so viel über ihn hören, um seinen kindlich-zuversichtlichen tapfern Glauben wahrnehmen zu können an den Vater im Himmel auch unter den widrigsten Umständen, dazu seine leutselige Sanftmut und Demut gegenüber den Mühseligen und Beladenen und seine sich selber vergessende, aufopfernde, liebevolle Hingabe an und für die Menschen seiner Umgebung.

Übrigens greift hier als ebenbürtiger „konstitutiver Faktor" eben die gegenwärtige christliche Erfahrung, herkömmlich ausgedrückt das Zeugnis des Heiligen Geistes, ein. Gerade wer im geschichtlichen Jesus göttliche Wahrheit findet, darf und braucht ja dieses Überprüfen der geschichtlichen, von Jesus überlieferten Erfahrung mit Gott durch die gegenwärtige Erfahrung nicht zu fürchten. Absolute, jeder Wiederprüfung enthebende Erkenntnis des Absoluten hat es aber auch in der Vergangenheit so wenig gegeben als in der Gegenwart, sondern nur Glauben. Auch Jesus hat nichts anderes als Glauben gehabt und haben wollen. Daran ist nichts abzumarkten; denn daran ändern schon frühe überarbeitete Sprüche wie Mt. 11, 27 = Lk. 10, 22 nichts [1]). —

[1]) Der ursprüngliche Sinn von Mt. 11, 27, Lk. 10, 22 scheint mir angedeutet zu werden durch die mit diesen Stellen verbundene,

Digitized by Google

Andererseits bleibt so neben dem, was wir Jesus verdanken, auch noch Raum genug zur Entfaltung unserer Kräfte und Eigenart. Ihm folgen heißt darum nicht, der Geschichte das persönliche Leben unterordnen [1]), nicht die eigene Individualität vernichten, sondern sie ausbilden; aber allerdings nicht nur nach dem eigenen Kopf, sondern in weiser Berücksichtigung der reifsten geschichtlichen Lebenserfahrung, der Lehren der Geschichte. Den einzelnen erlöst und befreit ja in gewisser Hinsicht zwar zweifellos nur die eigene, wirklich lebendige Frömmigkeit, nicht einfach nur Hinschauen auf Jesus. Aber die eigene Frömmigkeit gewährt eben nicht Halt und Sicherheit genug für sich allein. Und gar die rechte Frömmigkeit selber ergrübeln und neu finden wollen ganz aus sich heraus wäre ein törichte Kraftverschwendung und ein unsinniges Beginnen, so unsinnig, als wie wenn einer alle Kultur der Vorfahren verachten und als nackter Wilder wieder von vorn beginnen wollte. Wir können Jesus und die größten unter seinen Nachfolgern nicht beiseite lassen in unserer Frömmigkeit, sollen vielmehr dankbar das von ihnen Erreichte übernehmen und von da fortfahren. Wie Jesus bei Johannes sagt, allerdings wohl zunächst im Gedanken an Wunder: „Wer an mich glaubt, der wird selbst auch Werke

sie einleitende Parallelüberlieferung Mt. 11. 25. 26, Lk. 10, 21. Jesus wird hier und dort die Art der Unmündigen, das kindliche Zutrauen als Zugang zum himmlischen Vater gepriesen haben, wie anderswo als Zugang zum Reiche Gottes (vergl. Mk. 10, 14 f. Parallelen), und zugleich, Mt. 11, 27, Lk. 10, 22, den Vater als den, der seine Kinder am besten kennt, versteht, was sie bedürfen (vergl. Mt. 6, 8. 32): „niemand kennt das Kind als“ (d. h. wie) „der Vater, und niemand den Vater als“ (d. h. wie) „das Kind“; das etwa dürfte der ursprüngliche Inhalt des Spruches sein. Das andere ist christologisch gemeinte Überarbeitung. Ich halte übrigens die bei vielen Vätern bezeugte Umstellung der zwei Sätze für das Ursprünglichere, weil Natürlichere: „Niemand kennt den Vater als der Sohn“ usw.

[1]) Vergl. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion, S. 413: „Will also der Protestantismus seiner Hauptidee treu bleiben, so muß er die Geschichte dem persönlichen Leben unterordnen.“

Digitized by Google

tun, wie ich sie tue. Ja, er wird noch größere als diese tun," so sollen wir denken. Um so mehr, als das Zeugnis der späteren Geschichte die Worte bestätigt. Jesus hat wohl vor allem gemeint, Sohn oder Kind Gottes in religiös-sittlicher Beziehung zu sein, dazu wohl auch noch der Messias Israels und Sohn Gottes in diesem Sinne. Erst andere jedoch nach ihm haben wahrscheinlich über den Fortschritten des Evangeliums unter den Heiden erkannt und verkündet, daß er der Heiland der Welt sei. Es erging ihm ähnlich wie Kolumbus, der zeitlebens nicht wußte, daß er mehr als der Entdecker Westindiens, Entdecker eines neuen Weltteils war. Und so hat vielleicht Paulus in gewisser Weise tatsächlich größere Werke getan als Jesus, ebenso andere später, wie Luther und Kalvin. Ähnliches mag geschehen in Zukunft.

Doch wagten alle jene Großen im Reiche Gottes sich Jesus nicht zu vergleichen, sondern haben vielmehr ihr Bestes auf ihn zurückgeführt[1]), wohl mit gutem Grund. Jesus wächst, je mehr man sich auf sein Leben in praktischer Nachfolge einläßt, wie ein hoher Berg wächst, wenn man ihm näher kommt bei der Besteigung. Er wächst aber namentlich auch, wenn man der Wirkung seiner Werke und Taten in der Geschichte nachgeht[2]), dem, was positive Theologen meines Erachtens

[1]) Vergl. auch E. Vischer, Jesus Christus in der Geschichte, S. 32. Tübingen 1912.

[2]) Vergl. H. Holtzmann, Die Zukunftsaufgaben der Religion und Religionswissenschaft, bei Hinneberg a. a. O. S. 721: „Wie allen wirksamen Größen der Menschheit, so trauen wir erst recht dem Schöpfer der christlichen Ära zu, daß der Gehalt seines Personenlebens mehr noch als aus dem Querdurchschnitt der urchristlichen Epoche aus dem Längendurchschnitt der ganzen Geschichte erkennbar werde, zu der sein Auftreten den Anstoß gegeben hat, also aus dem, was er aus andern, was er aus solchen zu machen wußte, in denen er infolge Berührung mit immer neuen Kulturfaktoren auch selbst neue Gestalt zu gewinnen vermochte." Ebenso vergl. E. Vischer a. a. O. S. 36 ff.

Digitized by Google

mit Recht als das Wirken des lebendigen, erhöhten Jesus Christus bezeichnen und ansehen. Da staunt man darüber, wie der geschichtliche Jesus den Samen zu so viel Großem in die Menschheit ausgestreut hat. Wie er die verborgenen, lebenskräftigsten Keime zum Beispiel der spätern Sklaven- und Frauenemanzipation, der Humanität, des Antikapitalismus, des idealen Anarchismus in den Seelen geweckt hat, indem er der Armen und Geringen als seiner Brüder sich erbarmte, Weib und Mann gleich achtete, im Reichtum und Mammonsdienst den schlimmen Feind erkannte, als Aufgabe der Menschen dienen, nicht herrschen bezeichnete. Und man staunt auch, wie diese Saat aufgegangen ist und Frucht getragen hat. Im Hinblick auf beides, wenn wir auf Jesus Leben als unser Vorbild oder unser Erlebnis und auf sein Wirken in der Geschichte achten, möchte man daher mit dem zweiten Klemensbrief von Jesus Christus sagen: „Wir müssen über ihn denken wie über Gott". Jedenfalls müssen wir ihn als einen Menschen von göttlicher Art erkennen. Insofern scheint es durchaus begreiflich, wenn Ritschl, Kaftan und Herrmann die Lehre von der Gottheit Christi nicht preisgeben wollen.

Ritschl hat aber bekanntlich die Lehre von der Gottheit Christi immer nur dahin verstanden, daß in dem Menschen Jesus Christus Gottes Wesen erscheine, und nicht so, daß Jesus Christus absolut identisch sei mit Gott. Freilich mag man fragen: Wie kann in Jesus das Absolute für uns erscheinen, wie Gott für uns, wenn Jesus, paradox ausgedrückt, das Absolute bzw. Gott nicht absolut ist? Die Antwort lautet: Gott ist eben nicht schlechthin nur das Absolute nach christlicher Auffassung. Ihr genügt diese rationale, philosophische Abstraktion nicht. Darauf weist schon das altkirchliche Dogma hin. Gewiß können wir das Nicaenum und das Chalcedonense nicht mehr einfach nachsprechen; aber ich möchte sie doch auch nicht, wie Troeltsch, als ganz wertlos und abgetan ansehen. Es

Digitized by Google

stehen doch keineswegs dahinter nur veraltete rationale Gedanken oder gar nur Erinnerungen an altorientalische und hellenistische Göttertriaden naturhafter Art. Es steht vielmehr dahinter, vereint mit ähnlichen urchristlichen Gedanken, auch die hellenische Ansicht[1]), daß die sittlich guten Menschen etwas von Gott haben und durch ihre von Gott herrührenden Tugenden Gott nahe und göttlich sind. Und so gewiß die bloß rationalen und naturhaften Elemente in der alten Trinitätslehre und Christologie für uns nicht mehr annehmbar sind, so gut können wir doch jene Gedanken nachempfinden, die auf das religiös-sittliche Gebiet hinüberreichen. Da schwinden eigentlich die Schwierigkeiten der altkirchlichen Trinitätslehre und Christologie für unser Denken. Sie gewinnen beide einen ganz verständlichen Sinn, sobald man nur das Wesen der Gottheit religiös-sittlich faßt, statt bloß als rational-naturhaftes All und dergleichen. Oder warum sollen zwei oder auch mehr Wesen nicht in sittlicher Gesinnung eins sein? Warum soll der Gott selbstloser Liebe nicht völlig erscheinen in Jesus Christus und christlichem Geist? Übrigens redet ja selbst moderne Philosophie wenigstens vom Selbstbewußtwerden Gottes im Menschen. Und von da aus ist es eigentlich nicht recht verständlich, weshalb gerade die moderne Theologie vielfach nichts mehr von der Gottheit Jesus und einer Mehrheit von Personen in der Gottheit wissen will. Dazu ist es doch gewiß leichter, den ewigen Urgrund aller Dinge mehrpersönlich zu denken als einpersönlich, und leichter, ihn persönlich zu denken, falls wir annehmen, daß der ewig-persönliche Gott auch in der Zeit neues Personleben gezeugt hat und immer noch zeugt, wie es in der alten Kirchenlehre von der göttlichen Person des Sohnes und des Geistes, wenn auch in unvollkommener, mythologisierender Form, angedeutet ist. Aber da müssen wir Theologen uns von Philosophen wie Wundt erinnern lassen,

[1]) Vergl. z. B. Apollonii Vita, Philostrati opp. ed. Kayser, p. 311, 312.

Digitized by Google

daß das Christentum eigentlich von jeher mehr Polytheismus gewesen ist als Monotheismus[1]), und weiter, daß der Monotheismus überhaupt mehr nur eine philosophische Abstraktion ist. Tatsächlich läßt sich ja allerdings das Wesen Gottes im Christentum wohl als eines verstehen in der Idee sittlicher Liebe. Insofern kann man das Christentum Monotheismus heißen. Gerade dieser Grundgedanke von Gott fordert jedoch notwendig zugleich eine Mehrheit von Personen in der Gottheit, da sittliche Liebe nur zwischen einer Mehrheit von selbständigen Personen denkbar ist. Mit andern Worten: wenn das Absolute wirklich sittliche Liebe ist, so kann es eigentlich, wie schon vorhin von anderer Seite her gezeigt wurde, nicht schlechthin ein Absolutes sein. Das heißt aber zugleich: der Gedanke der Absolutheit reicht auch in dieser Hinsicht, auch für die Erkenntnis des christlichen Gottesbegriffes, nicht ganz aus. Der christliche Gott ist so wenig absolut erkennbar als der historische Christus Jesus. Darum kann uns auch füglich der historische Jesus Christus genügen, wenn er gleich nicht mit absoluter Gewißheit festzustellen ist. Es ist mit Gott nicht anders. Es ist mit allem so. Und es ist gewiß besser so. Wir ahnen und fühlen es ja auch, daß kühnes sittliches Vertrauen und Wagen allein Großes schafft. *K. G. Goetz.*

Der alttestamentliche Sühnopfer-Gedanke im Neuen Testament.

So sehr auch die gegenwärtigen religiösen Kämpfe in unserer evangelischen Kirche zu bedauern sind, ein Gutes haben sie unstreitig: es werden durch sie diejenigen, denen es um die Wahrheit zu tun ist, dazu angetrieben, ihren bisherigen religiösen Erkenntnisstand einer erneuten Prüfung zu unterziehen. Diese hat auch auf altgläubiger Seite manches als Schlacke erkennen lassen, was man für echtes

[1]) Wundt, Völkerpsychologie II, 3, S. 539, 743.

Digitized by Google

Gold gehalten hatte. Auf neugläubiger Seite dagegen wird in dem Eifer, mit unhaltbaren Vorstellungen aufzuräumen, manches echte Gold übersehen, so daß man den Wahrheitsuchenden oft zurufen möchte: Halt! Gebt acht! Da schimmert Gold. Paul Fiebig hat in seiner Schrift: „Jesu Blut ein Geheimnis?“ [1]) zu zeigen gesucht, daß das Neue Testament den Gedanken einer Sühne durch Opferblut als eine selbstverständliche, nicht weiter zu erklärende Wahrheit aus dem Alten herübergenommen habe (S. 15), daß nirgends erklärt werde, in welcher Weise das Blut Jesu sühnend und erlösend wirke, und hat seine Ansicht in dieser Zeitschrift (LIII, 3, S. 253—275) gegen einen Gegner verteidigt, der in seiner Schrift gerade die Punkte, auf die es ankommt, nicht gehörig erörtert. Es kommt darauf an, zu untersuchen, was man im Alten Testament sich dabei dachte, wenn man dem Blutopfer eine Gott versöhnende Wirkung beilegte, und was die neutestamentlichen Schriftsteller darunter verstehen, wenn sie dem Blute Jesu und nur ihm diese Wirkung beilegen. Nur auf diesem Wege kann es klar werden, welchen Sinn die Ausdrücke haben, die sie aus dem alttestamentlichen Opfergebrauch auf Jesu Tod anwenden, aber auch zugleich, ob wirklich der biblische Sühnopfer-Gedanke, wie Fiebig meint, ein Fremdkörper in unserem Christentum sei.

Fiebig behauptet in seiner Schrift (S. 38), der jüdische Opfergedanke sei rein kultischer Art gewesen: Vollzug eines bestimmten Ritus, dem seit alters die erlösende Wirkung eigne, wie denn überhaupt die Religionen des Altertums nicht nach Gedanken fragten, sondern nach Riten, Handlungen, Gebräuchen und darin ihr eigentliches Leben gehabt hätten (S. 34). Steht es so mit dem Ofergebrauch im Alten Testament? In der vormosaischen Zeit faßte der Israelit die Gottheit seinem Wesen gleichgeartet auf, dachte sie sich fähig zur Aufnahme von Speise und

[1]) Nr. 14 der von Weinel herausgegebenen Lebensfragen.

Digitized by Google

Trank, und zwar von deren Essenz, gleichsam von deren Seele, wie sie der Naturmensch im Geruch der Tiere, im Duft der Pflanzen zu empfinden meint[1]). Daher heißt es: Der Herr roch den lieblichen Geruch des Opfers. Daß das Opfer ursprünglich als Speise der Gottheit betrachtet wurde, beweist beim Tieropfer auch der Ausdruck „schlachten". Niemals heißt es im gottesdienstlichen Sprachgebrauch: Das Tier soll getötet werden, als ob an ihm an Stelle des Sünders die Todesstrafe vollzogen werden sollte. Geschlachtet aber wird das Tier, wenn es zur Nahrung verwendet werden soll. Also schon auf dieser niederen Stufe der Gotteserkenntnis glaubt man sich Gottes Gnade nicht durch den bloßen Vollzug der Opferhandlung zu gewinnen. Man erhofft die Gunst der Gottheit, weil man ihr durch das Opfer einen Genuß bereitet hat. Aber dann kam eine Zeit — wann, ob schon mit Moses oder erst mit den späteren Propheten, darüber sind die Forscher noch nicht einig —, da verkündigten die Propheten, daß Gott über alles Irdische erhaben sei und der Mensch in seinen Augen unrein infolge seiner Vergänglichkeit und seiner sittlichen Schwachheit, darum nicht würdig, ihm zu nahen; aber dennoch wolle Gott, im Grunde seinem Volke gnädig gesinnt, jeden vor sein Angesicht treten lassen, der seine Unwürdigkeit erkenne (Jes. 6, v. 5) und demütig seine Gnade annehme. Mit dieser neuen Erkenntnis veredelte sich auch der Opfergedanke. Wohl waren die Opfer auch jetzt noch, was sie bisher gewesen, Geschenke, wie sie dem Herrscher dargebracht wurden, vor dem man nicht mit leeren Händen erscheinen mochte (2. Mos. 23, v. 15; 34, v. 20). Aber nun wußte man, daß er der Gaben der Menschen nicht bedarf. Jetzt konnten Opfer nur den Zweck haben, Gott zu ehren, untertänige Gesinnung ihm kundzugeben. Sind doch zu allen Zeiten Geschenke auch zu dem Zweck dargebracht worden, eine bestimmte Ge-

[1]) Eduard von Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit, S. 36. Berlin, Carl Duncker. 1882.

Digitized by Google

sinnung auszusprechen, Liebe dem Freunde, Ehrerbietung und Treue dem Herrscher[1]). Die Tieropfer aber erschienen jetzt als die geeignetsten Mittel, Gott zu ehren. Gab der Opfernde doch das beste Stück seines wertvollsten Besitzes hin und bezeugte damit, daß ihm Gott höher stehe als jedes irdische Gut, erwies ihm, den er durch Übertretungen verunehrt hatte, die höchste Ehre; dem ganz Armen war es jedoch erlaubt, ein Mehlopfer als Sühnmittel zu bringen (3. Mos. 5, v. 11)[2]), ein Beweis, daß es nicht auf das Blut ankam, sondern auf den Wert, den die Gabe für den Geber hatte. Dazu war es Volksglaube, daß Gott durch Moses dem Volke offenbart habe, er wolle sich durch solche Opfer versöhnen lassen. 3. Mos. 17, v. 11 heißt es: „Des Leibes Leben liegt im Blut, und ich habe es euch auf den Altar gegeben, daß eure Seelen damit gesühnt werden." Im Vertrauen auf diese Bereitwilligkeit zur Gnade und im Gehorsam gegen Gottes Anordnung brachte man das Opfer. Man sprach also durch die Gabe die demütige Bitte aus, Gott möge auf die darin liegende Bezeugung treuer Untertänigkeit die Blicke richten und die Übertretungen übersehen. Auf diese Weise bedeckte man gleichsam die Sünde vor Gottes Angesicht, wie denn das hebräische Wort כִּפֶּר (Kapper), das man mit sühnen, versöhnen, zu übersetzen pflegt, seiner Grundbedeutung nach bedecken heißt. Als Gegenstand des Bedeckens wird aber häufiger noch der Sünder genannt[3]). Freilich nicht jeder Sünder kann durch Opfer Gnade erlangen, nicht der, der ein todeswürdiges Verbrechen begangen hat. Nur unvorsätzliche Fehltritte können durch Opfer gesühnt werden[4]).

---

[1]) Eduard von Hartmann a. a. O. S. 24.

[2]) Vgl. Barth, ord. Prof. der Theologie in Bern, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, 4. Aufl., S. 228. Gütersloh, Bertelsmann. 1911.

[3]) Vgl. Riehm, Der Begriff der Sühne im Alten Testament, S. 34. Theol. Studien u. Kritiken Jahrg. 1877, 1. Heft.

[4]) 3. Mos. 4, v. 2.

Digitized by Google

Daß in der prophetischen Zeit die eben geschilderte Gesinnung als das Wesen der Opferhandlung betrachtet wurde, findet man überall da bestätigt, wo die Propheten Gottes Mißfallen über Israels Opferdienst verkündigen, den Widerspruch aufdecken zwischen der Untertänigkeit gegen Jahve, die man mit den Opfergaben zur Schau trägt, und dem gottlosen Leben. Micha sagt (6, v. 6—8), was die Tieropfer bedeuten sollen: „Beugung vor dem Gott in der Höhe", also Anerkennung seiner Herrschaft, gegen die man sich durch Ungehorsam versündigt hatte. Er klagt das Volk an, daß ihm diese Beugung eben fehle; ihm fehle, sagt er, der demütige Wandel vor Gott, die Liebe, der Gehorsam. Darum würden seine Opfer nicht als Sühne von Gott angenommen, ob auch Tausende von Tieren ihm geschlachtet würden. Wohl klingt Michas Wort so, als ob er an die Stelle der Opfer den frommen Wandel gesetzt wissen wollte. Allein der Prophet hält den Priesterstand, dessen wesentliche Aufgabe doch die Darbringung von Opfern war, für gegeben, wie aus 3, v. 11 hervorgeht, und beklagt lediglich seine Entartung. Bei Jesaias spricht Gott seinen Abscheu aus über die Opfer und Feste seines Volkes, weil die Opfer nicht mit reinen, vom Frevel unbefleckten Händen dargebracht würden: Wie reimt sich Unrecht und Festfeier? (1, v. 13). In demselben Sinne betont Jeremias, daß Opfergaben Gott nur dann wohlgefällig sind, wenn er auch durch Gehorsam geehrt wird (6, v. 19 u. 20). Hosea geißelt den verrotteten Priesterstand (cp. 5) und weissagt ihm den Tag des Gerichts: „Wenn sie sich dann mit ihren Schafen und Rindern aufmachen, um Gott zu suchen, werden sie ihn nicht finden." Und Amos läßt Jahve zum Volke sprechen (cp. 5): Ich hasse, ich verachte eure Feste; wenn ihr mir Brandopfer und eure Gaben bringt, so nehme ich's nicht gnädig auf. Möge vielmehr Recht sprudeln wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein nimmer versiegender Bach! Und nicht anders denkt der letzte Prophet: Maleachi betrachtet das Opfer

Digitized by Google

als eine Gabe, durch die Gott geehrt werden soll. Er flucht den Priestern (1, v. 6 u. flg.), daß sie sich erfrechen, unreine und mit körperlichen Gebrechen behaftete Tiere auf den Altar zu bringen: Wenn ihr ein blindes Tier als Opfer darbringt oder ein lahmes oder krankes, so ist das nach eurer Meinung nichts Schlimmes. Bringe es doch einmal deinem Statthalter zum Geschenk — ob er dir dann wohl günstig sein oder dir Huld erweisen wird, spricht Jahwe der Heerscharen.

Aber das jüdische Volk wurde durch seine Schicksale zu einer noch tieferen Auffassung des blutigen Opfers geführt. Die Wegführung aus der Heimat in fremdes, heidnisches Land brachte viele zur Einkehr in sich selbst. Bis dahin blind und taub gegen Weg und Wort Gottes, wandten sie ihre Herzen wieder zu ihm und wandelten im treuesten Gehorsam gegen sein Gesetz. Der Verfasser des zweiten Teiles des Jesaias faßt sie alle in dem Namen „Knecht Jahves" zusammen (Jes. 42, v. 19 u. flg.). Sie hatten wohl gehofft, zum Lohn für ihren Gehorsam bald erlöst zu werden. Statt dessen mußten sie es erleben, daß gerade sie mit Leiden und Drangsal überschüttet wurden. Verachtet wurde der Knecht Jahves, gemißhandelt, hingeschlachtet, so hören wir Jes. 53. Der Prophet hatte anfangs die allgemeine Ansicht geteilt, daß der Knecht Jahves aus gerechter Ursache, wegen eigner Schuld gestraft werde (v. 4). Er ist aber zu einer anderen Erkenntnis gekommen: Strafe uns zum Heile lag auf ihm, und durch seine Striemen ward uns Heilung; unsere Krankheiten hat er getragen, und unsere Schmerzen hat er auf sich geladen. Wie denkt sich der Prophet dies „Uns zum Heile"? Denkt er sich das Heil für das Volk schon dadurch erwirkt, daß der Knecht Jahves die Sünde des Volkes an dessen Stelle abbüßt? Allein nach alttestamentlicher Rechtsauffassung kann Schuld nur vom Schuldigen gebüßt werden: Moses bittet für das Volk, das sich des Götzendienstes schuldig gemacht hat: Vergib ihnen

Digitized by Google

doch ihre Sünde! Wo nicht, so streiche mich doch lieber aus deinem Buche! Jahve aber entgegnet: Wer irgend sich gegen mich versündigt, den streiche ich aus meinem Buche (2. Mos. 32). Vielleicht reicht uns v. 10 in Jes. 53 den Schlüssel zum Verständnis. Hier wird das Leben, das der Gottesknecht hingibt, ein Schuldopfer genannt, also eine Gabe, durch die er die Schuld seines Volkes und die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes anerkennen und so Gottes Gnade erflehen will. Aber diese Anerkennung an sich scheint ihm noch nicht das Heil zu verbürgen, sondern erst die Frucht derselben. Er spricht von einer geistigen Nachkommenschaft des hinsterbenden Gottesknechtes, durch die Gottes Vorhaben gelingen werde, und auf diese Frucht scheint er mir die Hoffnung auf eine bessere Zukunft seines Volkes zu gründen. Weiter ausgeführt, scheint mir sein Gedanke dieser zu sein: Die Gotteserkenntnis, für die der Knecht Jahves unter den Heiden still wie ein Lamm geduldet hat, für die er sich hat hinschlachten lassen, wird gerade durch solche Bewährung den tiefsten Eindruck auf das heranwachsende Geschlecht hinterlassen, wird von diesem als das heiligste Erbe seiner Eltern treu gehütet und fortgepflanzt werden, und so allein wird das Volk vor dem Aufgehen in die Heidenwelt bewahrt bleiben. Es läßt sich nicht einwandfrei erweisen, daß diese Verse so und nicht anders verstanden werden müssen. Doch ist es wahrscheinlich, daß sie diesen Sinn haben, und so wäre hier das Alte Testament in dem Verständnis der Blutsühne bis an die Schwelle des Neuen gekommen: Der Knecht Gottes leidet infolge seines Zusammenhanges mit einem schuldbeladenen Volke; er gibt Gott die Ehre durch eine in diesem Leiden bewiesene Treue bis in den Tod und wirkt damit erhebend und reinigend auf das Volk, weshalb Gott ihm wieder gnädig sein und eine bessere Zukunft heraufführen kann.

Mag nun immerhin das im Alten Testament noch vorhanden gewesene Verständnis des Sühnopfers als einer

Digitized by Google

sittlichen Tat im Laufe der Jahrhunderte der Masse des Volkes verloren gegangen sein, mag es in den Tagen Jesu bloß kultische Bedeutung gehabt haben, wie Paul Fiebig aus einem Werke jüdischer Literatur zeigt, so ist es doch undenkbar, daß auch denen, die noch von der Frömmigkeit der Propheten beseelt waren, der doch im wesentlichen so einfache Sinn des Sühnopfers verschlossen gewesen sei. Die neutestamentlichen Schriftsteller wenigstens und auch der, von dem sie zeugen, Jesus selbst, sie haben wohl gewußt, wie das Blut des Menschensohnes die Sünde sühnt. Die Behauptung, daß das Wie der Blutsühne ihnen unverständlich gewesen sei, aus ihren Schriften zu beweisen, bemüht sich Fiebig vergebens.

Ich folge dem Wege, den Fiebig für seine Beweisführung in der Schrift: „Jesu Blut ein Geheimnis?“ im ersten Kapitel wählt, und prüfe demnach zuerst seine Ausführungen über den Römerbrief. Paulus sagt hier, Gott habe Jesum aufgestellt als Sühnmittel (3, v. 25), habe ihn dahingegeben unserer Verfehlungen wegen (4, v. 25), Christus sei für uns gestorben (5, v. 8), wir seien durch sein Blut gerechtfertigt und würden durch ihn errettet werden vor dem Zorn Gottes (v. 9), wir seien mit Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnt worden (v. 10). Aber er erörtert nicht, meint Fiebig, inwiefern der Tod und das Blut Jesu solche Wirkungen haben kann. Fiebig berücksichtigt nicht, daß Jesus für Paulus eben der Christus ist, seitdem er seiner Auferstehung gewiß geworden. Diese hat ihm bestätigt, was die Anhänger Jesu alle behaupteten, daß der am Kreuz Hingerichtete der von Gott zur Erlösung der Welt Auserwählte sei (1, v. 4). Diese Gewißheit erklärte ihm den Sinn des Leidens und Sterbens Christi: Gott hatte das Leben seines Auserwählten gleichsam auf den Altar gegeben, damit dadurch für uns Sühne beschafft würde, also Rettung vor seinem Zorn (5, v. 9). Wie Paulus sich Gottes Zorn denkt, ersehen wir aus cp. 1, 18 u. flg. Gottes Zorn ist ihm nicht ein Affekt, der irgend-

Digitized by Google

wann einmal Verderben bringend ausbricht, sondern ein durch die Sünde des Menschen hervorgerufenes richterliches Verhalten, das sich äußert in dem Waltenlassen einer Ordnung, die zum Wesen der Welt gehört, „eines Naturgesetzes in der Geisteswelt", nach welchem das Böse durch üble Folgen innerer und äußerer Art sich selbst bestraft. Als sich der Mensch, so führt er aus, dem Geschaffenen zuneigte, als er anfing, das Geschöpf statt des Schöpfers zu verehren, offenbarte sich Gottes Zorn hierüber dadurch, daß er ihn den selbsterwählten Weg gehen ließ, ihn ernten ließ, was er gesät hatte (Gal. 6, v. 8), Gottentfremdung und Herrschaft des Ungöttlichen bis zur äußersten Entartung. „Gott hat die Menschen dahingegeben durch ihres Herzens Gelüste in Unreinigkeit", sagt er Röm. 1, v. 24, „hat sie dahingegeben in verächtlichen Sinn, das Ungebührliche zu tun" (v. 28). Rettung vor dem Zorne Gottes ist also Rettung aus der Herrschaft des Bösen, und diese Rettung kann nur bewirkt werden durch ein Mittel, welches das Herz des Menschen zu Gott zurückführt, ihn dahin bringt, daß er wieder Gott mehr liebt als das Geschaffene. Und dieses Mittel hat Gott, der nicht bloß das Böse richtet, sondern auch vom Bösen rettet, in Christus gegeben, und zwar in seinem Tode. Er offenbarte dem Paulus Gottes Liebe (5, v. 8), machte ihn seines Heils gewiß (5, v. 10), und das hohe Gut der Gewißheit eines ewigen Geborgenseins (8, v. 35) knüpfte ein inniges Band zwischen ihm und Christus und durch diesen mit Gott eine geistige Gemeinschaft mit ihm, in der Christi Gesinnung in ihn übergehen konnte und auch tatsächlich übergegangen ist. So erwies sich ihm Christus als Sühnopfer, d. h. als das Mittel, welches Gott möglich machte, sich nicht bloß als Richter, sondern auch als Retter an ihm zu betätigen. Paulus betrachtet diese Rettung als einen gesetzmäßigen inneren Vorgang. Das sehen wir aus dem Vergleich, durch den er ihn seinen Lesern klarmacht (5, v. 12—19): Wie durch des ersten Menschen

Digitized by Google

Ungehorsam viele Sünder geworden sind (nämlich durch ihren natürlichen Zusammenhang mit ihm), so werden durch eines Gehorsam viele Gerechte (durch ihren geistigen Zusammenhang mit diesem). Damit ist der Herrschaft des Bösen, die Gott bisher in Langmut hatte hingehen lassen (3, v. 25), der Todesstoß gegeben. Fiebig macht zwar (S. 72) gegen die Deutung von 5, v. 19 geltend, daß dieser Vers nach genauerer Übersetzung nicht von solchen handle, die Gerechte geworden seien, sondern von solchen, die nur als Gerechte dargestellt würden. Allein Jülicher[1]) bemerkt mit Recht, daß die Gerechten in der ersten Vershälfte ebenso wirkliche Gerechte sein müßten, wie die Sünder in der ersten Vershälfte wirkliche Sünder sind. Jene sind freilich nicht schon Vollkommene, wohl aber solche, die in das rechte Verhältnis zu Gott zurückgekehrt sind. Und darauf kommt für den religiösen und sittlichen Fortschritt alles an. Also nicht durch den Tod als stellvertretendes Strafleiden zur Befriedigung einer vermeintlichen Gerechtigkeit Gottes[2]), auch nicht durch ein als bloße Sühneeinrichtung aufgefaßtes Opfer, wie Fiebig S. 72 meint, oder durch Christi Blut als Sache, wie er S. 55 behauptet, sondern durch den Tod Christi als Offenbarung eines vollkommenen Gehorsams, also durch das Opfer des heiligen Lebens Christi zur Heiligung des von diesem Opfer ergriffenen Menschen. So bietet sich der im Opfer zur höchsten Entfaltung seiner Kraft gelangte Geist Christi Gott zu einer Gabe dar für den Menschen (5, v. 15), deren höchster Wert in ihrer Wirkung sich kundgibt, insofern sie den Grund legt zu seiner sittlichen Vollendung.

[1]) Erklärung des Römerbriefes, S. 31. Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und erklärt, herausgegeben von Joh. Weiß. 1907.

[2]) Gegen Weinel (Bibl. Theologie des Neuen Testaments, S. 249) und gegen Holtzmann (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, S. 100). Die Gerechtigkeit Röm. 3, v. 26 ist rettende Gerechtigkeit Gottes. Die strafende Gerechtigkeit nennt Paulus Zorn Gottes, 1, v. 18.

Digitized by Google

Es sühnt also Christi Blut, es tilgt die Schuld, insofern es unser Herz von der Herrschaft des Weltwesens erlöst und wieder unter die Herrschaft Gottes bringt.

Auch aus dem ersten Briefe an die Korinther können wir ersehen, daß Paulus wohl wußte, wie das Blut Christi uns mit Gott versöhnt. Christus, sagt er (1, v. 31), ist uns Erlösung geworden. Er kann dabei nur an den Auferstandenen denken, sagt er doch 15, v. 17: Ist Christus nicht auferstanden, so seid ihr noch in euren Sünden. Damit kann er nicht meinen, daß der Glaube an seine Auferstehung die Sünde mit einem Male, etwa auf magische Weise, aus der Seele hinwegwische. Daß dies nicht der Fall ist, sieht er ja an der korinthischen Gemeinde, sieht er auch an sich selbst. Von sich bekennt er ja im Brief an die Galater: Was ich noch lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben. Er denkt zunächst, wie im Römerbrief, an die Heilsgewißheit, an die Überzeugung, daß es der Auserwählte Gottes ist, den Gott, um den Ausdruck aus 3. Mos. 17, v. 11 wieder zu gebrauchen, uns auf den Altar gegeben, damit wir durch das Opfer seines Lebens versöhnt würden. Aber wenn er in den Einsetzungsworten des Abendmahls (cp. 11, v. 24) Christus von dem Kelche sagen läßt, daß er der neue Bund in seinem Blute sei, so denkt er auch an die Heiligung des Christen in einem neuen Bunde, wie ihn Jeremias vorausschauend beschreibt (31, v. 33) als einen Bund, in welchem Gott sein Gesetz ins Herz schreiben werde, und legt demnach dem Tode Christi nur insofern eine sühnende Kraft bei, als durch diesen Tod jener neue Bund zwischen Gott und Mensch zustande kommt. Ist nicht hier derselbe Gedanke wie im Römerbrief zu erkennen? Daß er aber gerade so wie die eben herangezogene alttestamentliche Weissagung allen Nachdruck auf die sittliche Wirkung dieses Bundes legt, geht aus der Beschreibung seines Gegenstücks hervor, der Gemeinschaft mit den Dämonen

Digitized by Google

in den heidnischen Opfermahlzeiten. Der Götze, meint Paulus, sei zwar nichts Wirkliches, wohl aber die Gesinnung, die im Götzendienst sich kundgebe, wie er sie 10, v. 7 u. 8 kennzeichnet. Die Beteiligung an jenen Mahlzeiten könnte in ihnen die heidnischen Gedanken und Gefühle wiedererwecken, denen sie erst vor kurzem den Abschied gegeben hätten; sie könnte sie unter den Einfluß der Dämonen bringen. Fiebig erblickt in dieser Stelle (cp. 10) einen Zug des Apostels zu griechischer Mystik, nach welcher durch den Genuß von Fleisch und Blut des Opfertieres eine naturhafte Verreinigung mit einer Gottheit bewirkt werde (S. 36). Wie kann dann aber Paulus den korinthischen Christen raten, alles, was feil sei auf dem Fleischmarkte, zu essen, ohne sich vorher zu vergewissern, ob es nicht etwa Götzenopferfleisch sei? (10, v. 25.) Es ist überhaupt schwer zu glauben, daß Paulus zu griechischer Mystik hingeneigt habe, er, von seinem Knabenalter an der Zögling der Pharisäer, dieser grundsätzlichen Gegner des Hellenismus[1]). Der jüdische Volkscharakter hat viel mehr den Zug zu klarem, verständigem Denken als zur Mystik.

In 2. Kor. 5, v. 14—21 erblickt Fiebig einen Beweis dafür, daß Paulus mit dem jüdischen Opferritual griechisch-mystische Gedanken neben den jüdischen verbunden habe. Wenn Paulus sage, Gott habe Christus für uns zur Sünde gemacht, so denke er wahrscheinlich an den Vorgang am großen Versöhnungstage, an die Beladung des Sündenbocks mit der Sünde des Volkes (3. Mos. 16) und an dessen Hinaustreibung in die Wüste. Dem widerspricht aber, daß die eben erwähnte Handlung am großen Versöhnungstage erst vor sich geht, nachdem die Versöhnung geschehen ist. Erst wird das eine von den beiden Tieren, die das Volk vertreten, geschlachtet, erst wird sein Blut in das

[1]) Vgl. Paul Krüger, Hellenismus und Judentum im neutestamentlichen Zeitalter, S. 27. Leipzig, J. C. Hinrich. 1908.

Digitized by Google

Allerheiligste gebracht, dort einmal an den Gnadenstuhl gesprengt, also Gott dargebracht, darauf siebenmal an die Bundeslade gesprengt, also das Allerheiligste gesühnt, von der durch die Gegenwart des Menschen bewirkten Entheiligung befreit, dann erst wird von dem Hohenpriester in einem Gebet die Sünde des Volkes auf den Kopf des Bockes gelegt und der Bock in die Wüste getrieben. Folgte aber die Wegtreibung des Bockes erst nach der Sühne, so kann Paulus bei dem erwähnten Ausspruch an den Sündenbock nicht gedacht haben. Eher läßt der Ausspruch an den Knecht Jahves denken, den Gott wie die verkörperte Sünde behandelte, als er die dem Volke gebührende Strafe auf ihn legte. Aber wie dem auch sein mag, jedenfalls steht hier dem Apostel Gott als der vor Augen, der gerade so wie im Alten Testament die Versöhnung stiftet (v. 19), Christi Leben also als Sühnopfer in dem oben geschilderten alttestamentlichen Sinne hingegeben hat, und darum wird er nicht schon in das stellvertretende Tragen der Strafe das Versöhnende gesetzt haben, zu welcher Annahme v. 21 verleiten könnte, sondern in den hohen Wert dieser Opfergabe, den gerade das unschuldige Leiden offenbaren sollte, also in ihre heiligende Kraft, wie er sie v. 14—17 schildert. Demnach sehen wir auch hier, daß für Paulus die Versöhnung geknüpft ist an die sittliche Wirkung des sich opfernden heiligen Lebens Christi. Aber wir begreifen auch, wie es zu dieser Wirkung auf einen Menschen kommen kann, wenn er sich so entschieden wie Paulus an Christus anschließt. Es ist ein ganz gesetzmäßiger innerer Vorgang, und ganz ohne Grund vermutet Fiebig hier wieder griechische Mystik. Das Sterben mit Christus, wie Paulus diesen Vorgang nennt, ist nichts anderes als ein kraftvolles Bild dafür.

Im Briefe an die Galater erscheint Christus als der, der, von Gott unter das Gesetz gestellt, ein Fluch ward für uns. Wie ist dies zu verstehen? Fiebig sagt, schon dadurch, daß er von Gott unter das Gesetz gestellt wurde, habe er die

Digitized by Google

Menschen erlöst. Er erklärt aber nicht, wie er dies meint. Denkt er an das stellvertretende Tragen der Strafe, die das Gesetz fordert, so ist dagegen geltend zu machen, daß Paulus im Römerbrief wie in den beiden Briefen an die Korinther die Bürgschaft der Gnade Gottes nicht gesetzt hat in das, was an Christus geschah, sondern in die Kraft seiner Persönlichkeit, wie sie sich am eindrucksvollsten im Ausgang seines Lebens offenbarte. Denkt er, wie Bousset[1]), daran, daß Jesus in seinem ganzen Leben die Ketten und die Last des Gesetzes getragen habe, so setzt er sich in Widerspruch mit dem Lebensbilde, das wir in den Evangelien von ihm haben. Jesus seufzt wohl über Sünde und Unverstand der Menschen, aber niemals über das Gesetz, als wäre es ihm eine Last. Sein Gehorsam ist ein freier; Gottes- und Menschenliebe ist ihm des Gesetzes Erfüllung. Ganz entgegengesetzt dem Gehorsam, wie ihn die Pharisäer übten, erfüllt er das Sabbatgesetz insoweit, als es sich mit dem höheren Gesetz der Barmherzigkeit verträgt, setzt er sich über das Fastengebot hinweg und bleibt bei einem Passahfest von Jerusalem fern. Aber gerade um solchen freien, vollkommenen Gehorsam zu betätigen, hat ihn Gott in die Welt gesandt und unter die Herrschaft des Gesetzes gestellt, damit er die, die ebenfalls unter dem Gesetze standen, aber unter seinem Drucke seufzten, wie ein Paulus in ehrlichem, aber vergeblichem Streben, wie Menschen nach der Art des Zöllners im Gleichnis aus dem Gefühl der Schuld heraus, durch solchen neuen Gehorsam an sich locke, so daß sie, wie Paulus (2, v. 19—21), dem Gesetze den Rücken kehren, die Juden dem geschriebenen Gesetze, die Heiden dem ungeschriebenen in ihrem Gewissen, und Christus, diesem neuen Offenbarer des Willens Gottes, folgen und durch einen in der Liebe tätigen Glauben an ihn (5, v. 6) sich als mündige Kinder

[1]) Bousset, Erklärung des Briefes an die Galater, S. 54, in der Erklärung der Schriften des Neuen Testaments, herausgegeben von Joh. Weiß. Göttingen 1907.

Digitized by Google

Gottes erweisen (4, v. 1—6). Damit aber dieser Zweck erreicht würde, mußte sich Christi Gehorsam bis zu seiner höchsten Kraft betätigen, nämlich als einer, der um Gottes willen die schwersten Leiden nicht scheute, die ihm das durch ihn aufgereizte Böse, der pharisäische Tugendstolz, die Herrschsucht, der Neid, bereitete, als einer, der den Fluch des Gesetzes, d. h. die verderblichen Folgen seiner Übertretung, über sich ergehen ließ und doch nicht wankte. So trug Christus den Fluch des Gesetzes zum Besten der Menschen. Also nicht um eine falsch verstandene Strafgerechtigkeit Gottes zu erfüllen, trägt er nach Paulus an unserer Statt die Strafe, sondern um ein Opfer sein zu können, ein freies, Gott dargebrachtes Geschenk, das Gott verwerten kann als Kraftquelle einer neuen Gerechtigkeit (vgl. Eph. 5, v. 2). Fiebig denkt beim Tragen des Fluchs wieder an den Sündenbock. Ich möchte lieber an das Lamm Gottes denken, das in Jes. 53 uns vor Augen gemalt wird.

In der berühmten Stelle Phil. 2 will Fiebig nichts von der Erlösungsbedeutung des Todes Jesu lesen. Indessen wenn die Stelle von dem Tode Christi gerade den darin bewiesenen selbstverleugnenden Gehorsam Christi und als Lohn dafür die Verehrung desselben als des Herrn hervorhebt, so ist damit nichts anderes gesagt als dies, daß Christus durch seinen Gehorsam der Erlöser geworden ist. Denn wer für ihn gerade dadurch so gewonnen ist, daß er ihn als seinen Herrn verehrt, der ist erlöst, frei vom Banne der Schuld und der Sünde. Oder sollte etwa der Verfasser die Verehrung Christi als des Herrn aller Herren sich nur im äußeren Zusammenhange mit seinem Gehorsam und nicht vielmehr als seine Frucht denken? Das ist von einem Manne nicht denkbar, der erklärt, alles für Schaden geachtet zu haben gegen die überschwengliche Erkenntnis Jesu Christi seines Herrn (3, v. 7 u. 8). Den hat Christus gerade durch seine im Leiden bewiesene sittliche Größe für sich gewonnen. Freilich ist hier der Zusammenhang

Digitized by Google

zwischen dem Blute Christi und der Erlösung nicht ausdrücklich hervorgehoben. Das darf man aber auch nicht von jedem Briefe erwarten, da jeder seine besonderen, durch die Umstände bestimmten Zwecke hat. So enthält der erste Brief an die Thessalonicher nur weniges über unsern Gegenstand, nur die kurzen Bemerkungen, daß uns Christus von dem zukünftigen Zorn erlöse (1, v. 10), und daß er uns das Heil erwarb, indem er für uns in den Tod ging (5, v. 9). Aber ganz unberücksichtigt ist der Zusammenhang zwischen dem Tode Christi und der Erlösung auch hier nicht; denn wenn Paulus Christum hier seinen und seiner Leser Herren nennt, so darf man annehmen, daß gerade die Erkenntnis, Jesus sei für sie gestorben, zu dem Entschluß geführt habe, ihm als dem Herrn zu leben, womit im Prinzip die Freiheit von dem Banne der Schuld und Sünde ausgesprochen ist; sagt er doch 5, v. 10: Er ist für uns gestorben, auf daß wir — — zugleich mit ihm leben sollen.

Nichts weiter als der alttestamentliche Gedanke des gottesdienstlichen Opfers liegt nach Fiebig der Stelle Eph. 5, v. 2 zugrunde: „Und wandelt in der Liebe, wie auch Christus euch geliebt hat, und hat sich für uns als Gabe und Opfer Gott dargebracht zum Dufte süßen Geruches.“ Wirklich nichts weiter? Spricht er denn von einer bloßen Opferhandlung? Spricht er nicht zugleich Zweck und Wert dieser höchsten, heiligsten Opfergabe aus? Weil sich in ihr die Liebe Christi zu uns kundgibt, so treibt sie uns zur Gegenliebe, daß wir Christi Eigentum und damit von Schuld und Sünde erlöst werden (1, v. 14). Und von der Liebe Christi weiter zurückschauend, erkennen wir Gottes Barmherzigkeit als letzte Ursache des Opfers Christi, die uns, die wir tot für ihn waren, durch und mit Christus lebendig für ihn machen will (2, v. 4—6), haben also in diesem Opfer nicht bloß die Gewähr für Gottes Gnade, sondern auch die Kraft, etwas zu sein zum Lobe seiner Herrlichkeit (1, v. 12). So hat Christus sein Leben

Digitized by Google

Gott hingegeben zu einer Gabe, die er zu unserm Heile verwenden kann, und darum ist sie ihm wohlgefällig. In dieser Weise sehen wir den Verfasser den alttestamentlichen Opfergedanken auf den Ausgang des Lebens Christi anwenden, aber auch zugleich über ihn hinausgehen. Es sind dieselben Gedanken wie im Römerbrief.

Und ebenso spricht sich Petrus in seinem ersten Briefe aus. Christus, sagt er, habe an seinem Leibe unsere Sünde hinaufgetragen auf das Kreuzesholz (2, v. 24). Ohne Bild gesprochen: Er hat mit der Hingabe seines Lebens uns die Gnade Gottes erworben, aber nicht schon durch sein „physisch geflossenes" Blut, wie Fiebig meint[1]), sondern durch sein hingeopfertes Leben, eine Metonymie, die dem biblischen Sprachgeiste um so geläufiger war, als in dem Blute die Seele enthalten gedacht wurde, und zwar durch die Hingabe seiner reinen und unbefleckten Seele (2, v. 19). Auf diese Reinheit der Seele legt Petrus den Nachdruck, nicht auf das Blut als solches. Sie ist es, die das Blut zu einem „kostbaren" macht. Und der Wert hat sich in der Wirkung der Hingabe dieses heiligen Lebens an den Lesern gezeigt. Sie haben in dem Gekreuzigten den ihnen von Gott bestellten Hirten und Bischof ihrer Seele erkannt (v. 24 u. 25), haben sich infolgedessen von ihrem bisherigen eiteln Wandel abgewandt (1, v. 19) und zu ihm bekehrt, sind ihm gehorsam geworden (vgl. 1, v. 2) und sind so der Gnade Gottes gewiß geworden oder, wie Petrus mit einem aus dem alttestamentlichen Opfergebrauch entlehnten Bilde sagt, sie sind besprengt worden mit dem Blute Christi (1, v. 2). Auch für Petrus liegt also die Verbindung des Blutes Christi mit der Gnade Gottes in der zu Christus hinziehenden Kraft seines Selbstopfers. Auch er geht über den alttestamentlichen Sühnopfergedanken insofern hinaus, als das Selbstopfer Christi nicht schon als Gehorsamstat, als eine Heiligung des Namens Gottes uns die Gnade

[1]) 3. Heft des 53. Jahrgangs (S. 256) dieser Zeitschrift.

Digitized by Google

Gottes erwirbt, wie das alttestamentliche Opfer als Gehorsamstat des Opfernden, sondern als eine Tat, die uns treibt, uns Christo zu Füßen zu werfen, wie er denn auch 1, v. 2, wo er kurz hervorheben will, wie seine Leser Christen geworden sind, dreierlei nacheinander nennt, erst die Heiligung durch den Geist, das ist die innere Scheidung von der Welt durch den Geist Christi, wie er in seinem Selbstopfer gerade am eindrucksvollsten wirkt, dann als Zweck derselben den Gehorsam, das ist die Annahme der Herrschaft Christi (vgl. 1, v. 13 u. 14), dann die Besprengung mit dem Blute Christi, das ist die durch solchen Gehorsam bedingte Begnadigung.

Ohne erläuternde Bemerkung fordert uns Fiebig auf, zum Verständnis von 1. Joh. 2, v. 2 (Jesus ist die Sühne für unsere Sünden) 4, v. 10 zu vergleichen. Aber gerade diese Stelle beweist wieder, wie unrecht er hat, wenn er auch vom christlichen Opfergedanken behauptet, daß er das Verhältnis des Menschen zu Gott „zu sachlich, zu unpersönlich, zu äußerlich, zu wenig geistig" fasse (S. 57). Sie lautet: „Darinnen stehet die Liebe: nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden." Wenn es eine Persönlichkeit ist, die die Versöhnung bewirkt hat, wenn sich in ihrer Sendung die Liebe Gottes kundgibt, wenn nicht sowohl ihr Blut, sondern sie selbst die Versöhnung ist, darf man dann sagen, daß die Beziehung des Menschen zu Gott durch eine Sache vermittelt werde, ist es dann noch möglich, das Wort 1, v. 7, Jesu Blut reinige uns von aller Sünde, so zu verstehen, als wirke dies das Blut als Sache?

Nach Fiebig ist auch im Hebräerbriefe das Opfer nicht im sittlichen Sinne, sondern rein kultisch, als bloße Handlung gedacht. Ich habe gezeigt, daß schon das alttestamentliche Opfer in der prophetischen Zeit sittliche Gedanken zum Ausdruck brachte. Im besonderen, bei einzelnen Teilen des Opfergebrauchs, läßt sich dies freilich

Digitized by Google

nicht immer mit Sicherheit aufzeigen, wie zum Beispiel bei dem im Hebräerbrief dem Selbstopfer Christi gegenübergestellten Gebrauch der Reinigung von solchen, die Leichen berührt hatten (4. Mos. 19). Es wurde eine fehlerfreie rote Kuh als Opfer geschlachtet, gänzlich zu Asche verbrannt, dann die Asche mit fließendem Wasser vermischt und damit der Verunreinigte besprengt. Der Sinn dieses Gebrauches ist bis heute noch nicht aufgedeckt. Stade[1]) vermutet darin ein Überbleibsel vormosaischer Religion, in welcher die Seele des Toten durch solches Opfer beruhigt worden sei, eine Vermutung, die indessen unvereinbar ist mit v. 17, wo die Schlachtung der Kuh ein Sündopfer genannt wird. Daß der Körper der Kuh nicht auf dem Altar verbrannt wurde, wo beständig ein Feuer brannte, erklärt sich aus dem Zweck der Gewinnung der Asche. Ich vermute auch in diesem Opfer den Ausdruck sittlicher Empfindungen, eine Huldigung, die der vergängliche Mensch dem lebendigen Gott darbrachte. Daher wurde ein Tier gewählt, das nach Geschlecht und Farbe ein Bild der Fruchtbarkeit und frischen Lebens war. Die Besprengung bedeutet die dem Befleckten gegebene Versicherung der Gnade Gottes, gegeben zu dem Zweck, daß er sich geistig und leiblich, mit Herz und Sinnen vom Tode hinweg wieder froh zu Gott erhebe, der Fülle des Lebens. Wenn nun, so heißt es 9, v. 13, die Asche von der Kuh die Unreinen leiblich, genauer nach ihrem natürlichen Wesen, vor Gott reinigt, wie viel mehr wird das Blut Christi, der durch ewigen Geist sich fleckenlos Gott darbrachte, unser Gewissen reinigen von toten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott! Daß der Verfasser sich diese Reinigung nicht magisch, sondern sittlich vermittelt denkt, geht aus Kap. 12 hervor, wo er die Leser ermahnt, auf Jesum, den Führer und Vollender des Glaubens, zu sehen, wenn sie von allem innerlich Hemmenden los sein wollten (v. 1 u. 2), auf Jesum, der, ohne der Schande zu achten,

[1]) Bibl. Theologie des Alten Testaments, S. 204. Tübingen 1905.

Digitized by Google

das Kreuz auf sich genommen habe. Und das habe er getan, um Gehorsam bis zur höchsten Vollendung zu lernen (5, v. 8) und ihn dann den Seinen in einem neuen, geistigen Bunde mitzuteilen (8, v. 8—12); denn ohne Heiligung werde niemand den Herrn sehen (12, v. 14). Also auch im Hebräerbrief der Gedanke: Christus durch sein Opfer der Versöhner, insofern er dadurch der Erlöser von der Herrschaft der Sünde geworden ist. Doch ergänzt der Brief den Gedanken des Paulus, indem er zeigt, wie durch sein Opfer seine erlösende Kraft vollendet worden ist.

Niemand wird in den geschichtlichen Büchern des Neuen Testaments Auseinandersetzungen über das Wie der Sühne durch Christi Blut erwarten. Sie wollen nicht lehren, sondern erzählen. Bei den Evangelien kommt noch hinzu, daß Christus auf das mangelhafte Interesse seiner Jünger für diesen Gegenstand Rücksicht nehmen mußte. Hörten sie die Voraussagung seines Leidens verständnislos an, so hatte es keinen Zweck, von seinen Wirkungen eingehend zu sprechen. Im Evangelium Johannis weist Fiebig auf die Stelle vom Lamme Gottes hin, das der Welt Sünde trägt. Sie enthält im Keime die in den Briefen dargelegten Gedanken von der Heilsbedeutung des Todes Christi. Denn sie legt ihm eine die Sünden tilgende Wirkung bei, und zwar insofern er die Gottergebenheit Christi offenbart. Möglich wäre es, daß dabei nur an die Schuld der Sünde gedacht wäre. Wenn aber dann Jesus sich mit dem guten Hirten vergleicht, der sein Leben für die Schafe lasse, und in den Tagen des Passahfestes sein Fleisch und Blut mit Speise und Trank, so sagen diese Vergleiche, wie er sich die erlösende Wirkung seines Todes vorgestellt hat. Sie reden von einer innigen Gemeinschaft mit ihm, die dadurch bewirkt wird, daß man die geistliche Nährkraft seiner Selbsthingabe (v. 51) erkennt und sich aneignet, wie er denn 12, v. 24 den Glauben an ihn mit der Frucht vergleicht, die aus dem in die Erde gesenkten Weizenkorn hervorbricht. Fiebig findet freilich in dem Wort vom Essen

Digitized by Google

und Trinken des Fleisches und Blutes den mystischen Gedanken der naturhaften Vereinigung mit dem verklärten Christus. Dieser Gedanke ist indessen unvereinbar mit dem bekannten Worte v. 63, wo Jesus ausdrücklich sagt, nicht das Fleisch, sondern der Geist mache lebendig, und Geist und Leben seien seine Worte, also nicht ein Stoff.

In den drei ersten Evangelien sind es die Einsetzungsworte des Abendmahls, in denen die Heilsbedeutung des Todes Jesu ausgesprochen wird, und zwar wird hier das Bild stärkender Nahrung zusammengedacht mit der sühnenden Wirkung des Blutes Christi. Wenn nun Jesus von einer Bluttaufe spricht (Luk. 12, v. 49 u. 50), der er sich unterziehen müsse, falls er seinen Lebenszweck erreichen wolle, nämlich, ein Feuer anzuzünden auf Erden, so wollen alle diese Stellen gar nicht recht stimmen mit Fiebigs Behauptung, Jesus habe nur die ganz allgemeine Vorstellung gehabt, daß sein Tod irgendwie der Menschheit zugute kommen werde, vielleicht als ein von Gott gewolltes Opfer (S. 48).

Somit ist dies das Endergebnis unserer Untersuchung, daß die neutestamentlichen Schriftsteller, wie auch Christus selbst, eine klare Vorstellung gehabt haben von dem ursächlichen Zusammenhange zwischen seinem Tode und der Erlösung, daß sie nicht sowohl in seinem Blute als einem mit göttlicher Kraft erfüllten Stoffe, sondern vielmehr in seinem Blute als Ausdruck der Hingabe seines heiligen Lebens die sühnende Kraft erblickt haben, eine Kraft, die deshalb sühnen könne, weil sie zu heiligen imstande sei, und zwar jeden reuigen Sünder, mit welcher Sünde auch immer, ob unvorsätzlichen oder vorsätzlichen, er sich beladen haben mag (1. Kor. 6, v. 9—11), und daß sie sich bewußt waren, erst in diesem Opfer Christi das vollkommene Sühnopfer zu haben. Auch Fiebig spricht von der sittlichen Größe, die Christus gerade in seinem Leiden und Sterben offenbart habe — es ist der schönste Abschnitt in seiner Schrift. Und doch gewinnt er es über sich, zu behaupten,

Digitized by Google

daß man die Erlösung auch ohne Zusammenhang mit dem Tode Christi haben könne durch jede christliche Persönlichkeit (S. 69). Aber wird nicht jede christliche Persönlichkeit bekennen, daß sie nur in innigem Zusammenhange mit Christo die Bürgschaft des sittlichen Vorwärtskommens und darum der Gnade Gottes habe, weil ihr Gottvertrauen, ihr Gehorsam gegen Gott, ihre Liebe, ihr Opfersinn, ihre religiöse und sittliche Erkenntnis nur ein schwacher, noch dazu durch viel Unlauteres und Irriges getrübter Abglanz seiner sittlichen Herrlichkeit sei? Darum wird man das Christentum nie ohne das Opfer Christi denken können. Das Opfer Christi wird immer der unversiegliche Quell wahren Christentums bleiben; das Opfer Christi wird unserer Frömmigkeit erst das rechte Gepräge geben, wenn es uns treibt und befähigt, kindliches, unbedingtes Vertrauen zu Gott zu fassen, unser ganzes Leben ihm zum Opfer zu bringen, den uns Christus offenbart hat (Röm. 12, v. 1). Auch Fiebig würde ohne jede Einschränkung zu dieser Überzeugung gekommen sein, würde den Opfergedanken für unser modernes Empfinden nicht abgelehnt haben, wenn er erkannt hätte, daß auch im Alten Testament auf der Höhe der religiösen Entwicklung das Sühnopfer im wesentlichen Ausdruck sittlicher Empfindungen gewesen und im Neuen diese seine sittliche Bedeutung weit über den alttestamentlichen Opferbegriff hinaus im Selbstopfer Christi sich vollendet habe.

Wilhelm Bötticher.

Das Auge ist des Leibes Licht.

(Mt. 6, 22 f., Lk. 11, 34—36.)

„Zu den schwierigsten Stücken in der evangelischen Überlieferung" rechnet Jülicher[1]) diesen „parabolischen" Spruch vom Auge. Ob wohl bis jetzt der eigentliche, ursprüngliche, echte Sinn dieses Wortes gefunden ist? —

[1]) Die Gleichnisreden Jesu. 2. Teil. 1899. S. 98 ff.

Digitized by Google

Joh. Weiß[1]) scheint auf die Entdeckung eines eigentümlichen Sinnes dieses Spruches verzichtet zu haben. Er behandelt ihn bei Mt. einfach als einen Teil des Abschnittes 6, 19—34 unter der Überschrift „Vom Schätzesammeln und Sorgen" und findet, daß Mt. das „Gleichnis" „hier geistreich angereiht" hat; das „Gleichnis" ist ihm „als Bild ganz klar: das Auge vermittelt dem ganzen Körper das Licht, ohne das er nicht leben (?) und sich bewegen kann". Dabei rechnet Weiß 22b—23a zum eigentlichen „Bilde", indem er die Ausdrücke „einfältig" und „ein Schalk" völlig zu übersehen scheint; er schweigt über 22b und macht aus 23a das blasse: „taugt es (das Auge) nichts, so ist er (der Leib) im Finstern". „Aber die Anwendung ist nicht so leicht als solche erkennbar." Schließlich findet Weiß „durch dies Gleichnis die Forderung eingeschärft, das Herz — als ‚das Licht in dir' (!) — auf den rechten Schatz im Himmel zu richten" (von dem ja in 20 f. die Rede ist) = „trachtet nach dem, das droben ist". — So besagt 22 f. wirklich weiter nichts als —, was schon 19—21 steht. Und doch läßt uns der Gedanke nicht los: es ist ein eigenes Wort von eigener Farbe und einem Sinn, der nicht ohne weiteres durch den Zusammenhang, in dem es sich jetzt hier befindet, gegeben ist. Könnte doch auch nur die unbeweisbare, übrigens aber von vornherein unwahrscheinliche Voraussetzung, die „Bergpredigt" sei nicht ein Mosaik, sondern eine einheitliche, geschlossene Predigt, uns dazu berechtigen, den eigentlichen Sinn von 22 f. von vornherein im Zusammenhang zu suchen.

Ähnlich steht es mit der Deutung des Lk.-Textes bei Joh. Weiß. Auch hier ist von einem ursprünglichen Sinne der Worte gar nicht die Rede; es wird gar keine Vermutung darüber ausgesprochen, was wohl Jesus mit diesem Worte vom Auge habe sagen wollen. Der Spruch

[1]) Die Schriften des N. T.s, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt. 1. Bd. 1906. 1. Abschn., S. 269 ff., 431 ff.

Digitized by Google

erscheint wieder einfach als ein Teil eines größeren Abschnittes, und der trägt hier die Überschrift: „Die Lästerung des Geistes und die Zeichenforderung". Wieder erscheint freilich der Sinn unseres Spruches schwer zu fassen, noch schwieriger sogar als der Vers 33 (über dessen Sinn auch schon nur eine Vermutung mit „wohl" gewagt wird); „Lk. will wohl an dieser Stelle damit sagen: daß die Juden auf Jesus nicht hören, das liegt daran, daß ‚das Licht in ihnen' Finsternis ist, ihr Herz (!) ist verfinstert". In Vers 36 vermutet Joh. Weiß einen Trost für „diejenigen, welche nicht das Glück haben, die Leuchte selber (nämlich Jesus —! —) zu sehen": „die können doch ‚hell' sein, wenn nur ihr inneres Licht in Ordnung ist". Diese Deutung weicht aber freilich — wie sich im folgenden ergeben wird — recht sehr von dem ab, was die Worte ganz für sich genommen besagen. —

Auch die Erklärung H. J. Holtzmanns[1]) kann nicht genügen. Allerdings die Bemerkung, der Spruch schließe sich an das andere Wort vom Licht, die Parabel Mt. 5, 15 = Lk. 11, 33, nur ad vocem lux äußerlich an, ist — für Lk. — richtig und an sich wichtig. Denn daraus folgt eben, mindestens für Lk.: der Spruch ist, natürlich soweit das überhaupt möglich ist, aus sich selber zu erklären. Auch daß der Spruch „von Mt. erst in einen sachlichen Zusammenhang gebracht" ist, ist — gegenüber Lk. — richtig. Nur ist damit gar nichts darüber ausgemacht, wieweit der äußere Zusammenhang einem inneren Zusammenhange entspricht. Übrigens aber behandelt auch Holtzmann den ganzen Spruch als ein — doppelteiliges — Gleichnis, wie Joh. Weiß, und deutet das „Licht in dir" als „lumen internum", „das Bild eines im Mittelpunkte des inneren Menschen brennenden Leuchtfeuers", auf das Herz, völlig den Unterschied zwischen λύχνος (V. 22) und φῶς (V. 23) übersehend.

[1]) Handkommentar zum N. T. 1. Bd., 2. Aufl. 1892, S. 119; 2. Aufl. 1901, S. 220, 367.

Digitized by Google

Jülicher[1]) unterscheidet ausdrücklich zwischen einem ursprünglichen Sinn des Spruches und seiner Auffassung oder Verwendung durch Mt., bzw. Lk.

Mt. will — damit hat Jülicher wohl recht — das Wort vom Auge verstanden wissen als „Warnung vor einem Auge, das sich an irdischen Gütern nicht satt sehen kann, kurz, vor dem Mammonsdienst“[2]). Wichtiger aber ist uns die Feststellung, daß Mt. den eigentlichen Sinn des Wortes „wahrscheinlich durch die Beziehung auf einen einzelnen Fehler stark verengert“ hat[3]). — Die Auffassung des Lk. ist nach Jülicher „wohl gegen Leute gerichtet, die . . . mit sehenden Augen nicht sehen, oder es war (?) eine Mahnung, treulich für das (?) zu sorgen, was für das geistige Leben so unentbehrlich ist wie das Auge für das körperliche“[4]). —

Jülicher hat nun aber auch, wie gesagt, den ursprünglichen Sinn des Spruches zu ermitteln gesucht. Und an dem hängt unser ganzes Interesse. „Etwas spezifisch ‚Christliches‘“, meint freilich Jülicher[5]), „enthält das Wort hier überhaupt nicht; es könnte ebensogut bei Sir. wie in Mt. stehen“. Ob aber seine Vermutung richtig ist, nicht ein „einfältiges“ und „böses“ Auge, sondern „ein helles oder dunkles Auge“ sei „als über Helligkeit oder Dunkelheit des ganzen Körpers entscheidend genannt“[6]) gewesen, „natürlich (nämlich nach Jülichers Gleichnistheorie), um daran den maßgebenden Einfluß eines reinen oder bösen Herzens auf den ganzen Menschen zu illustrieren“? — Ich bin vielmehr der Meinung, daß das Ganze gerade von dem ἁπλοῦς und πονηρός aus zu verstehen ist.

O. Procksch[7]) gibt den Sinn des Spruches vom Auge so wieder: Jede Leuchte erhellt den Raum, wo sie steht. Die Leuchte des Leibes, das Auge, erhellt also das Wesen (?) des Leibes, die Natur (?) des Menschen. Ein reines Auge deutet (!) auf lichtes Wesen, ein unreines auf finsteres.

---

[1]) A. a. O. [2]) A. a. O. S. 102 u. [3]) S. 108 u.
[4]) Ebenda. [5]) S. 102 u. [6]) S. 109 o.
[7]) Thüringer Kirchliches Jahrbuch 1907, S. 3 ff.

Digitized by Google

Es gilt also, das Auge zu behüten, daß es sich nicht mit Gegenständen des Neides, der Begierde, der Unreinheit erfülle. — An dieser Auslegung ist richtig, daß nicht mehr „das Licht in dir" als mit „dem Auge" „verglichen" betrachtet, sondern, sofern überhaupt von einem „Gleichnis" hier gesprochen werden darf, dieses, die Vergleichung, in der Bezeichnung des „Auges" selber als eines den Leib erleuchtenden „Lichtes" gefunden wird, vermöge des viel gebräuchlichen gleichnisartigen, symbolischen Sprachgebrauches eben dieses Wortes „Licht". Nur faßt Procksch die Tätigkeit, die hier dem Auge zugeschrieben wird, als ein Erhellen = „beleuchten = ins rechte Licht stellen = erkennen lassen" auf, während es offenbar dem Schöpfer dieses Spruches nicht darauf ankommen konnte, die Leute zu warnen, daß sie nicht — in einem ungünstigen Lichte, als „finstere" Menschen erscheinen, sondern darauf, daß sie nicht „finstere" Menschen werden (vgl. Mt. 5, 22b, 23a ἔσται, nicht φανεῖται! und ebenso Lk. 11, 34bc ἐστιν, nicht φαίνεται!) möchten. Nicht kann der Sinn des ganzen Spruches darauf hinauslaufen: hütet eure Augen — wovor es auch immer sei —, damit ihr euch nicht den Leuten als finsteren Wesens verratet, sondern das wird nur der letzte Sinn sein können: hütet euer Auge, daß es euch, statt euch lichten Wesens zu machen(!), nicht finster, finsteren Wesens mache(!). Natürlich ist es an sich wahr, daß man einen Menschen in gewisser Weise an seinem Auge — im rein psychischen Sinne des Wortes! — erkennt. Doch wird man nicht sagen, das Auge „macht" das Wesen eines Menschen „finster" in dem Sinne: das Auge entzieht ganz und gar dem Beobachter das Wesen eines Menschen. Umgekehrt aber wird es einen guten, dem ersten (22b) parallelen Sinn geben, zu sagen (23a): dein Auge macht dich selber ganz finsteren Wesens. — Procksch wäre danach über die übrigen, oben genannten Ausleger wohl einen wichtigen, wesentlichen Schritt hinaus-

Digitized by Google

gegangen, ohne aber diesem Schritte den erst zum Ziele führenden letzten Schritt in der Deutung des Auges als λύχνος folgen zu lassen. — Jedenfalls sind aber von Procksch überwunden auch die bekannten Übersetzungen von Weizsäcker (1892) und Stage, zu schweigen von einer Übersetzung in den „Dokumenten der Religion", herausgegeben von Dr. Paul Eberhardt, „Um den Nazarener", eine freie Übertragung . . . von dem Herausgeber. Leipzig 1910. S. 25. — —

Es folge nun zunächst unsere Übersetzung. Kleine Umschreibungen und Zwischensätze sollen einer zu weitläufigen „Auslegung" vorbeugen.

I. Das Thema: Mt. 6, 22a (‖ Lk. 11, 34a): Das (den Leib erleuchtende, licht machende) Licht des Leibes ist das — Lk.: dein — Auge. (Es hängt von der Beschaffenheit deines Auges ab, ob dein Leib hell oder finster ist, nämlich so:)

II. Erläuterung:

a) positiv: Mt. 6, 22b (‖ Lk. 11, 34b): Wenn dein Auge einfältig ist, wird dein ganzer Leib licht sein — Lk.: ist auch dein ganzer Leib licht.

b) negativ: Mt. 6, 23a (‖ Lk. 11, 34c): Wenn aber dein Auge böse ist, wird dein ganzer Leib finster sein. — Lk.: Wenn es (dein Auge) böse ist, ist auch dein Leib finster.

Darum (οὖν!) bedenke (so Lk.):

III. Praktische Schlußfolgerung:

a) negativ: Mt. 6, 23b: Wenn das Licht (φῶς nicht = λύχνος = Leuchte, Leuchter, Lampe, sondern: die Helligkeit, das helle Wesen, als das zu erwartende Erzeugnis des λύχνος), das in dir (sein soll oder kann, sein sollte oder könnte), Finsternis (sein gerades Gegenteil!) ist, — wie groß [d. h.: wie umfassend: nämlich „deinen ganzen Leib", dein ganzes Wesen[1]) um-

[1]) Doch s. den letzten Absatz!

Digitized by Google

fassend] ist die (betont = diese) Finsternis! — Lk. 11, 35: (sieh zu), ob nicht etwa das Licht (das helle Wesen), das in dir sein sollte, Finsternis ist! — und — das ist die in der heutigen Wiedergabe des Ganzen in beiden Evangelien zwar unausgesprochene, übrigens aber aus dem Obersatz Mt. 6, 22a = Lk. 11, 34a sich, zumal dem Hörer, von selbst ergebende, eigentliche, letzte Schlußfolgerung: achte auf dein Auge! nur an deinem eigenen Auge liegt's, wenn du nicht lichten, hellen (heilen, frohen) Wesens, sondern statt dessen womöglich durch und durch finster, unfroh, vergrämt, verbittert, unglücklich bist. —

b) positiv: nur Lk. 11, 36: Wenn aber (umgekehrt!) — über das dem ersten οὖν parallele zweite οὖν an dieser Stelle soll man nicht müßige Betrachtungen anstellen — dein ganzer Leib (dein ganzes Wesen) licht (aufgehellt, fast = verklärt) wäre, und auch nicht irgendein Teil daran finster — und so soll's sein oder doch werden! — was meinst du wohl? —: dann wird es, dein Wesen, ganz, durch und durch so überraschend hell sein, wie wenn das (lebhaft statt „ein") Licht blitzartig (wörtlich: mit dem Blitze plötzlichen Aufflammens in finsterem Raume) dich erleuchtet, bestrahlt. —

Ob, um beim Letzten anzufangen, in Lk. 11, 36 auf irgendwelche, sei es eschatologische oder mystische Vorstellungen angespielt ist, möchte ich nur ganz hypothetisch zur Erwägung stellen. Im übrigen, glaube ich, ist nur Weniges noch hinzuzufügen.

Was ist mit „dem Auge", „deinem Auge" gemeint? Nicht einfach das physische, leiblich-äußerliche Organ des „Gesichts". Darauf deuten ausdrücklich die ethisch, nicht physisch zu nehmenden Attribute „einfältig" und „böse" (richtig Luther, wie Mt. 18, 32: „Schalk") hin. Daran ist auch gegen Cremer (Biblisch-theol. Wörterbuch der Nt.lichen Gräzität, 9. Aufl. 1903)

Digitized by Google

festzuhalten, wenn dieser (S. 808) *πονηρός* ohne weiteres im physischen Sinne nimmt: „ein krankes Auge, gegenüber *ἁπλοῦς*“, um (S. 145) daraus zu folgern, daß *ἁπλοῦς* „gegenüber *πονηρός*“ die Bedeutung „gesund“ „haben müsse“! Vergleiche aber auch Sir. 31, 14; 35, 10; 2. Petr. 2, 14; auch Hab. 1, 13; Ps. 32, 8; 34, 16, besonders aber Mt. 5, 29, wo „dein rechtes Auge“ so sinnlich empfunden wird, daß man's „ausreißen“ und „von sich werfen“ soll, und es ist doch — allen hochnotpeinlichen, am Buchstaben hängenden Bedenken gegenüber — nicht bloß, ja ernstlich überhaupt nicht „dein rechtes Auge“ gemeint, sondern dein innerer Mensch, sofern er „sieht“, die Dinge, die Menschen, das Leben so oder so „ansieht“, so oder so empfindend sie „nimmt“. Wer will da über der Sinnlichkeit des Ausdrucks, die dem plastischen Volksredner eigentümlich ist, den ethischen Sinn des Inhalts übersehen! So handelt es sich hier also nicht darum, nach Art von Schillers Wilhelm Tell, 1. Aufzug, 4. Szene (Melchthal: „O, eine edle Himmelsgabe ist das Licht des Auges — —“), das Augenlicht zu preisen, auch nicht darum, einen Schluß vom Augenlicht und seiner Bedeutung für den sich bewegenden Leib auf die Bedeutung des „inneren Lichtes“ zu ziehen nach Art eigentlicher „Gleichnisse“ —, nein: das Thema, der Satz, der einzige Gedanke, um dessen Einprägung überhaupt es sich handelt, ist dieser: das Auge ist das Licht des Leibes, dies in dem vollen realistisch-idealistischen, mystisch-ethischen Sinne des Wortes verstanden. Das Auge, dein Auge ist dir dazu gegeben, dich zu erleuchten, zu verklären, licht zu machen. Das ist die Aufgabe, der Beruf deines Auges. Vergleiche die formell genau so zu verstehenden Worte: Ihr seid das Licht der Welt, Mt. 5, 14, und: Ihr seid das Salz der Erde, Mt. 5, 13. — Weil nun dein Auge dazu da ist, dich zu erleuchten, so hängt es eben von deinem Auge, der Beschaffenheit deines Auges, das heißt aber: von deinem Sehen, von der

Digitized by Google

Art deines Sehens ab, ob du selber, dein „Geist ganz (!) samt Seele und Leib“ (1. Thess. 5, 23), licht, lichten Wesens bist; von deinem Sehen, der Art deines Sehens, davon, wie du die Dinge, die Menschen, das Leben ansiehst, hängt Licht und Finsternis deines eigenen ganzen Wesens ab. Nämlich so: hast du ein einfältiges, gerades, offenes, großes, harmloses, argloses, sorgloses, vertrauendes, liebevoll verstehendes Auge, so wirst du selber dadurch licht, heil, glücklich, selig sein; — hast du aber ein böses, verschlagenes, ein Schalksauge, ein argwöhnisches, kleinliches, mißtrauisches, nicht arg- und einfältig harmlos wie ein Kind dreinschauendes, die Welt und das Leben anschauendes Auge, bist du immer und immer zum Mißverstehen allzu bereit, hast du ein durch allerlei Neben- und Quergedanken und -grübeleien verirrtes und verwirrtes „Auge“, dann wirst du selber ganz und gar ein unglückliches, unglückseliges Menschenkind sein. So verstanden ist unser Spruch vom Auge nichts anderes als ein Lob der arglos schauenden Einfalt, ein Lob des kindlichen Sinnes, wie wir es auch sonst aus Jesu Munde kennen, nur in der sinnlich packenden, ich möchte sagen: drastischen Form einer im besten Sinne des Wortes volkstümlichen Rede.

Und so erscheint allerdings der Sinn des Wortes bei Mt. durch die Verbindung mit Vers 19—21 und 24 „verengt“, richtiger wohl noch: verschoben; auch ist unser Spruch nicht mit Mt. 5, 29 zu verwechseln; am allerwenigsten aber hätte man sich durch die Verbindung, in die unser Wort bei Lk. (ad vocem!) gebracht worden ist, dazu verleiten lassen sollen, auf die Entdeckung des schönen eigentlichen, echten Sinnes des Wortes zu verzichten. Immerhin aber ist doch Mt. so „geistreich“ gewesen, uns alsbald eine wirkliche Anwendung des Grundgedankens von 22 f. zu geben in den sinnigen Meisterworten: „Sehet die Vögel unter dem Himmel an — schauet die Lilien auf dem Felde!“ —; kommt doch

Digitized by Google

auch hier alles nicht eben einfach auf das physische Sehen, sondern auf die ganze Art der (inneren) „Anschauung“ an.

Übrigens aber verdient doch auch die Bemerkung H. J. Holtzmanns (a. a. O.) Beachtung, „daß der dem Spruch vom Salz (Mt. 5, 13) ursprünglich parallele Spruch vom Lichte eben der unsrige ist“. Es würde aber dann nicht gegenüberzustellen sein: „Wenn aber das Salz fad = salzlos, nicht salzendes Salz ist“, und „wenn aber dein Auge böse ist“ (so Holtzmann), sondern: „Wenn aber das Salz nicht Salz ist“ und „wenn aber das Licht in dir, das Licht, das du in dir, in deiner Person darstellen“ oder einfach: „das du selber sein sollst, nicht Licht, leuchtendes Licht, sondern Finsternis ist“ ··; und der Sinn beider Sätze wäre: dann hat das Salz seinen, dann hast du deinen Beruf verfehlt, und dein Beruf ist: Salz der Erde und — Licht der Welt zu sein. Einen besonderen Sinn erhielte dann noch das „wie groß die Finsternis“! Wenn du nicht Licht bist (beides in einem jetzt: lichtes und leuchtendes Wesen!), dann wird die ganze Welt finster sein, und zwar nicht bloß: für dich, sondern: durch dich wird die Welt an sich finster sein. Und noch größer erschiene die ganze ernste Schönheit unseres Spruches vom Auge: Ihr seid das Licht der Welt. Seht zu, daß ihr die Welt licht macht, daß Gottes lichte Herrlichkeit auf Erden Raum gewinne. Es ist nicht schwer. Es kommt nur auf euer Auge an. Habt ein lichtes Auge der Einfalt! Dann seid ihr licht, und die Welt wird licht durch euch.

Friedrich Schwencke.

Ein sprachliches Zeugnis für die Hellenisierung des Christentums.

Kürzlich erschien eine aus der Schule Wilhelm Schmids kommende sprachgeschichtliche Arbeit[1]), die trotz stärkster statistischer Belastung im Statistischen nicht untergeht, sondern scheinbar geringfügige sprachliche Tatsachen als

Digitized by Google

Symptome kultur- und religionsgeschichtlicher Zusammenhänge zu werten weiß. Für den Gesamtcharakter eines griechischen Textes der Spätzeit gibt es kaum ein wertvolleres Erkenntnismittel als den Optativgebrauch. In der lebendigen Umgangssprache längst im Absterben begriffen (das N. T. spiegelt diesen Tatbestand deutlich wider), erlebte der Optativ bei den an die klassischen Vorbilder attischer Sprache bewußt sich anlehnenden Kunstprosaikern der Kaiserzeit eine künstliche Wiedergeburt, und überall da, wo ein griechischer Text bewußt Optative züchtet, ist der Rückschluß auf einen kulturgeschichtlichen Zusammenhang seines Verfassers mit der literarischen Hochkultur seines Zeitalters notwendig. Clemens von Alexandrien, dessen Griechisch noch W. Christ falsch beurteilt hatte, steht, das ist das Hauptergebnis der trefflichen Arbeit Schams, im schroffsten Gegensatz zur Vulgärsprache der Papyri, der Septuaginta, des Neuen Testaments, der apostolischen Väter, der Heiligenleben. Er gehört zusammen mit Philo und den Attizisten zu den Vertretern der attischen Reaktion, die im Optativgebrauch nicht anknüpft an die spärlichen Reste dieses Modus in der lebendigen Sprache, sondern an die Forderungen der „rhetorischen Gelehrtenstube". Insbesondere gehört Clemens zu Tatian; beide sind Vertreter der griechischen Kunstprosa und die Vorläufer der späteren kirchlichen Prunkliteratur. So gibt Scham einen überaus lehrreichen Beitrag zur Geschichte der Hellenisierung des Christentums von einem Punkte aus, der bis jetzt noch wenig zur Beobachtung einer der wichtigsten kulturgeschichtlichen Entwicklungen benutzt worden ist.

Adolf Deißmann.

---

[1]) J. Scham, Der Optativgebrauch bei Clemens von Alexandrien in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus in der altchristlichen Literatur. (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengeschichte, herausg. von Ehrhard u. Kirsch. XI, 4.) Paderborn 1913. XIV u. 183 S. 5,80 Mk.

Digitized by Google

Literarische Rundschau.

Die literarische Rundschau beabsichtigt nicht, ein erschöpfend vollständiges Verzeichnis aller erschienenen Arbeiten zu bringen, sondern wird nur eine sorgfältige Auswahl der wichtigeren Arbeiten geben.

1. Kirchengeschichte.

Johs. Meyer, *Das soziale Naturrecht in der christlichen Kirche.* Leipzig, A. Deichert. 13. 51 S. 1 Mk. — Aus M.s besonnen abwägender Schrift, die Troeltsch viel verdankt, und die der Überzeugung Ausdruck gibt, daß ein christlicher Sozialismus im Sinne eines von der Kirche ausgebauten und normativ gemachten sozialen Programms im Protestantismus unmöglich sei, sei die Anerkennung der Unterscheidung des absoluten und relativen, das „Recht" der Sünde voraussetzenden Naturrechts herausgehoben. Die Aussagen der alten Kirchenväter über das absolute Naturrecht sind nicht Forderungen an die mit der Sünde rechnende und auf Annäherung an das relative Naturrecht gewiesene Gegenwart, sondern übergeschichtliche Ideale. *O. S.*

F. J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums.* Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums Bd. V, Heft 3/4. Paderborn, Schöningh. 11. 205 S. 6,40 Mk. — Die wahrscheinlichste Lösung des viel verhandelten Problems der Entstehung der christlichen Taufbezeichnung Sphragis findet Dölger in dem Satz, daß der in der profanen Kultur reichlich bezeugte Terminus Sphragis die Grundlage der entsprechenden Bezeichnung religiöser Weihehandlungen heidnischer Kulte und des Christentums im ersten und zweiten Jahrhundert war. Die heidnische Bezeichnung kann älter gewesen sein als die christliche. Aber das würde die Annahme einer direkten Entlehnung der christlichen Bezeichnung aus dem Mysterienwesen nicht rechtfertigen. Denn in seiner kultischen Bedeutung „weihen" konnte der Ausdruck schon in die Umgangssprache eingedrungen sein. Wenn man aber vom Namen absieht und auf die Sache, den Gedankeninhalt blickt, so versagen heidnische Mysteriensprache und jüdische Siegelbenennung der Beschneidung vollständig. „Die Siegelung der Seele mit Logos und Pneuma hat in der mit dem Siegel verbundenen Mysterientheologie kein Analogon, kann darum auch nicht auf die Mysterien als ihre Wurzel zurückgeführt werden" (S. 171). Dölgers beachtenswerte Untersuchung unterschätzt doch wohl die Bedeutung der kultischen Formen in der Religionsgeschichte. *O. S.*

Digitized by Google

J. Flamion in dem Aufsatz: *Saint Pierre à Rome* (RHE. 13, Heft 2) untersucht kritisch die Methode, die Guignebert in seinem viel beachteten Buch: La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome befolgt hat. Er ist überzeugt, daß es, dank der Belesenheit und Gelehrsamkeit des Verfassers, in allen Lagern benutzt werden wird. Aber die Methode transpose en histoire les procédés propres aux sciences de l'ordre idéal, qui sont à l'extrême opposé dans le champ scientifique. Son livre est une erreur scientifique, qui ne trouve son excuse que dans le fait d'avoir eu de nombreux devanciers. *O. S.*

Th. Schermann, *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrhunderts in ihrer Überlieferung dargestellt.* Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums VI, 1/2. Paderborn, F. Schöningh. 12. 258 S. 8,40 Mk. — Der Verfasser liefert einen gelehrten Beitrag zur Geschichte der orientalischen Liturgien, indem er an der Hand der zahlreichen neueren Funde die Entwicklung der ägyptischen Abendmahlsliturgie aufzuhellen sucht. Entwicklungsperioden sind ihm das 2.—4. Jahrhundert, die syrische Beeinflussung vom 4.—6. Jahrhundert, die getrennte Entwicklung infolge des Monophysitismus seit dem 6. Jahrhundert (griechische, koptische und äthiopische Liturgien). *O. S.*

Th. Schermann, *Ein Weiherituale der römischen Kirche am Schlusse des ersten Jahrhunderts.* München-Leipzig, Walhalla-Verlag. 13. 79 S. 4 Mk. — Schermann glaubt dem ältesten Stück aller Kirchenordnungen auf die Spur gekommen zu sein, der von ihm als ET (ecclesiastica traditio des Clem. Rom.) eingeführten Quelle, der Grundschrift des Weihe-rituals in allen Kirchenordnungen. Schermanns Beweise sind aber doch mehr auf flüchtige Vermutungen als auf kritisch gesichtete und gesicherte Beobachtungen gestellt. Übrigens hätte Sch. auch die Literatur etwas sorgfältiger verarbeiten können. Das § 15 entworfene Bild von Sohm, Harnack und Scheel wird gewiß niemand von ihnen anerkennen. Von dem letzteren kann ich es ganz bestimmt behaupten. *O. S.*

Karl Hubík, *Die Apologien des hl. Justinus.* Theologische Studien der Leo-Gesellschaft. Wien, Mayer & Co. 12. 382 S. 7 Mk. — Die erheblichen Scharfsinn bekundende Untersuchung kommt zu manchen überraschenden Ergebnissen. Der Verf. glaubt den Beweis dafür geliefert zu haben, daß Justins zweite Apologie die direkte Widerlegung der jetzt in den Hauptzügen rekonstruierbaren Christenrede Frontos sei, die auch im Octavius des Minucius Felix benutzt wurde. Die Ausführungen des Verf.s werden durch den Text der Apologie nicht gestützt.

Digitized by Google

Wenn ich nicht irre, gehört diese — allerdings anregende — Untersuchung zu der Art historischer Arbeiten, deren Scharfsinn größer ist als der geschichtliche Wirklichkeitssinn. *O. S.*

M. Minucii Felicis** Octavius*, ed. ***A. Schöne. Leipzig, Liebisch. 13. 205 S. — Nachdem soeben Waltzing den Octavius des Minucius Felix konservativer als in seiner Ausgabe von 1903 ediert hatte, erscheint eine neue Ausgabe, die grundsätzlich andere Bahnen geht, um dem Originaltext näher zu kommen. Schöne, dessen wagemutige Edition die Forschung beschäftigen wird, sucht auf paläographisch-historischem Wege den Korruptelen der einzig vorhandenen, fast durchweg nur mit den in der Karolingerzeit üblichen Suspensionen und Kontraktionen geschriebenen Handschrift beizukommen. Die Korruptelen weisen auf zahlreiche und mißdeutbare Kompendien der Vorgänger hin, die durch Untersuchung der möglichst aus sich heraus zu begreifenden Entwicklung der Schrift und aller Schreibeigentümlichkeiten festzustellen sind, also durch Entdeckung der Textüberlieferungsschichten für die Herstellung des Originaltextes fruchtbar zu machen sind. *O. S.*

***E. Schwartz,** Kaiser Konstantin und die christliche Kirche.* Leipzig, Teubner. 13. 171 S. 3 Mk. — Sch.s fünf Vorträge über Konstantin sind fast ein kurzer Abriß der Kirchengeschichte der ersten drei Jahrhunderte geworden. Sch. weiß, daß seine Darbietungen an vielen Punkten von dem herrschenden Aufriß abweichen, und er rechnet mit der Möglichkeit, daß der zünftige Historiker und Theologe „vieles mit Recht" an seiner Darstellung aussetzen mögen. Damit möchte ich jedoch hier nicht beginnen, vielmehr in erster Linie eine weitgehende Zustimmung zu den von Sch. gezeichneten Linien der vorkonstantinischen Entwicklung bekunden. In meinen Vorlesungen gehe ich z.T. ähnliche Wege. Auch der Revolution, die die Schöpfung der Reichskirche bedeutet, des Abbruchs der vorkonstantinischen Geschichte der Kirche wird mit Betonung gedacht. Ich lasse mir darum gern durch Sch. die Linien noch straffer ziehen, insbesondere Konstantin als den Zerstörer der diokletianischen Verfassung charakterisieren. Wohl kaum wird Sch. so starken Widerspruch erleben, wie er offenbar voraussetzt. Ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Darstellung der altkirchlichen Entwicklung kündigt sich doch schon seit längerem an. Dorthin gehören auch Sch.s Vorträge, und andere werden es gewiß bestätigen. Auch des Verfassers durch K. Holl gewonnenen Zweifel an der abendländischen Herkunft des Homoousios im Nizänum und die positive Geschichte dieses Begriffs werden heute schwerlich den Widerspruch finden wie noch vor wenig Jahren. *O. S.*

Digitized by Google

Pierre Batiffol, *La conversion de Constantin et la tendance au monothéisme dans la religion romaine.* (BaL. 13, S. 132–141.) — Batiffol sucht, besonders auf Arnobius und Lactanz eingehend, nachzuweisen, daß um 300 in der gebildeten Gesellschaft des Abendlandes unabhängig vom Orientalismus ein an den Stoizismus des ersten Jahrhunderts sich anlehnender, nicht exklusiver Monotheismus (summus deus) gepflegt wurde. L'édit [es war freilich nur ein Reskript] de Milan est l'œuvre commune de Constantin et de Licinius, l'œuvre d'un prince converti et d'un prince païen: les deux empereurs parlent de la divinité dans les mêmes termes. *O. S.*

E. Seeberg, *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25.* Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche. Berlin, Trowitzsch & Sohn. 13. 224 S. 8,60 Mk. — Die Kontroverse Schwartz-Harnack in Sachen der neu entdeckten, Nicäa „antezipierenden" Synode von Antiochien 324/25 wird von E. Seeberg in von Schwartz angegebener Richtung (Echtheit des Synodalbriefes und historische Wirklichkeit der Synode) weitergeführt. Alle Bedenken gegen diese Annahme sind mir auch durch Seebergs das Problem erheblich fördernde, scharfsinnige und kombinationsreiche Untersuchung nicht beseitigt worden. Immerhin hat sie die Annahme der geschichtlichen Wirklichkeit dieser Synode recht verstärkt. *O. S.*

V. Schultze, *Altchristliche Städte und Landschaften. I. Konstantinopel* (324—450). Leipzig, Deichert. 13. 292 S. 15 Mk. — Schultzes Konstantinopel, der erste Band eines offenbar weit ausholenden Planes, verdankt der richtigen Erwägung die Entstehung, daß das volle Verständnis des christlichen Altertums nur durch die Landes- und Ortskirchengeschichte gewonnen wird. Hier erkennt Sch. die notwendigste und fruchtbarste Aufgabe der kirchenhistorischen Forschung der Gegenwart. Besondere Rücksicht will er der sittlich-religiösen Vorstellungswelt widmen. Hoffentlich leidet darunter nicht die Geschichte des Institutionellen und Kirchenpolitischen. Dem Vorwort nach scheint Sch. selbst die einzelnen Bände schreiben zu wollen. Das dürfte doch wohl die Kraft eines einzelnen übersteigen. Sollte Sch. von der Notwendigkeit der Werbung von Mitarbeitern sich überzeugen, so dürfte es angebracht sein, den Satz: „Eine Regel für das Verfahren im einzelnen gibt es nicht" einzuschränken. Nur wenn sichere Gesichtspunkte und Richtlinien angegeben sind, ist einigermaßen verbürgt, daß das Material solide aufgearbeitet, die schon vorhandene Literatur wirklich scharf für die Darstellung benutzt und das Sch. vorschwebende Ziel tatsächlich, nicht nur scheinbar erreicht wird. *O. S.*

Digitized by Google

F. Wieland, *Altar und Altargrab.* Leipzig, Hinrichs. 12. 204 S. 3,60 Mk. — In diesen wertvollen, im 4. Jahrhundert sich bewegenden „neuen Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie" setzt W. seine bekannten und von der nicht konfessionell befangenen Forschung sehr freundlich aufgenommenen Untersuchungen über mensa und confessio fort (vgl. ZfwTh. L, S. 277 ff.). Auch in dieser neuen Veröffentlichung verbindet W. umfassende Gelehrsamkeit mit klarer Durchdringung des Materials. Der Gang der Entwicklung hat nach W. von der eigentlichen Märtyrermemoria extra muros zu dem gleichsam künstlichen Surrogatmartyrien (z. B. durch verschickte Reliquien) geführt und von da zu den Reliquiengräbern in den gewöhnlichen Gemeindekirchen. Die Beziehung zum eucharistischen Altar wurde durch die Jahrtagsliturgie hergestellt. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts ist aus der ursprünglich ideellen Verbindung von Grab und Altar eine faktische Einheit geworden, indem die Heiligengebeine dauernd unter stabilen Altären untergebracht wurden. Die Forderung eines Heiligengrabes für die Feier der Eucharistie hat sich dann im 5. und 6. Jahrhundert durchgesetzt. Die Verbindung des Grabes gerade mit dem Altar hatte freilich im Anniversarienwesen den sachlichen Ausgangspunkt. Daneben ist aber noch besonders zu nennen, daß der Tod der Märtyrer mit dem Erlösertod Christi zusammen geschaut wird und Apc. Joh. 6, 9 Bedeutung gewinnt. Der Altar ist das des Märtyrers würdige Grab, unter dem nach Apc. 6, 9 die um des Zeugnisses willen Getöteten ruhen. *O. S.*

Libanii opera, *rec.* ***Richardus Foerster,*** Vol. VII. Bibliotheca Teubneriana, Leipzig. 13. 739 S. 15 Mk. — Der 7. Band dieser ersten und trefflichen kritischen Ausgabe der „Werke" des Libanius enthält den Rest der declamationes (XXXI—LI) mitsamt der antilogia des Gregorius Cyprius zur declamatio XXIV. In der Einleitung setzt sich der Herausgeber energisch und gründlich mit der Kritik auseinander, die Paul Maas an ihm in der Deutschen Literaturzeitung 1912, Sp. 1894—99, geübt hatte. *O. S.*

G. Grützmacher, *Synesios von Kyrene.* Leipzig, Deichert. 13. 180 S. 6 Mk. — Eine sympathische Darstellung des gewiß charaktervollen, aber doch kaum als „Mensch und Christ" „eine eigentümliche Sondererscheinung" darstellenden, ganz dem Neuplatonismus ergebenen, aber öffentlich die „Mythen" des kirchlichen Christentums verkündigenden letzten Bischofs von Ptolemais in der Kyrenaika. *O. S.*

G. F. Hill, *The life of Porphyry, bishop of Gaza by* ***Mark***

Digitized by Google

the deacon. Oxford, Clarendon Press. 13. 151 S. 3 sh. 6 d. — Die durch ihren ganz lokalgeschichtlichen Horizont interessante, von seinem Schüler Markus Diakonus verfaßte Biographie des Bischofs Porphyrius von Gaza († 420) legt Hill in flüssiger englischer Übersetzung vor. Ein brauchbarer Index (english and latin) ist mitgegeben, auch ein kurzer griechischer Index, der freilich nur für diese Ausgabe Wert hat. Die Einleitung holt etwas weit aus. Die Anmerkungen „machen nicht Anspruch auf Originalität", sind aber willkommen. *O. S.*

J. P. Junglas, *Die Irrlehre des Nestorius.* Trier, Paulinus-Druckerei. 12. 29 S. — Die neuerdings lebhaft erörterte These von der Orthodoxie des Nestorius stellt Junglas in den Mittelpunkt seiner Studie. Unter Berücksichtigung vornehmlich der vor wenig Jahren entdeckten pseudonymen Schrift des Nestorius: Abhandlung des Heraclid von Damascus und der Nestoriana von Loofs, wird sie rundweg verneint. Nicht seine Prosoponlehre war seine Heterodoxie, sondern die antiochenische Bewährungslehre, derzufolge alle Vorzüge des Menschen in Christus, die nach katholischer Anschauung naturnotwendige Folgen der hypostatischen Vereinigung sind, verdient sind. Ist damit aber wirklich ein historisch zutreffendes Urteil gefällt? Um das doch gerade Junglas sich bemüht, dessen Studie ihm alsbald die ungehörige Verdächtigung des Modernismus eintrug. Und ist wirklich der Auferstandene Gott im Sinne der orthodox gewordenen Lehre von der unio hypostatica? *O. S.*

Reginald M. Schultes, *Die Bewährungslehre des Nestorius.* Kath., 4. Folge, XI, 4. 13. — Schultes wendet sich gegen die Behauptung Junglas' (vgl. oben), die eigentliche Häresie des Nestorius sei seine Bewährungslehre. Eine unio hypostatica als Frucht des Verdienstes Christi von der Auferstehung an habe er nicht gelehrt. Was Nestorius lehrt, ist nicht hypostatische Union, sondern exaltatio der Menschheit Christi im Sinne seines Systems, wie bei Diodor und Theodor. Auf dem Ephesinum wurde auch nicht die Bewährungslehre verurteilt, sondern die reale Trennung von Gott und Mensch. Die eigentliche Häresie ist nicht die an die katholische Tradition anknüpfende, wenn auch falsch durchgeführte Bewährungslehre, sondern die Trennung des einen Christus und die Behauptung einer bloß „moralischen" Vereinigung in dem vom Gottlogos dem Menschen zur Verfügung gestellten einen Prosopon. *O. S.*

Martin Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne.* Bibliothèque de théologie historique. Paris, Gabriel Beauchesne. 12. 326 S. 6 Fr. — Welch lebhaftes Interesse die Frage nach

Digitized by Google

der Orthodoxie des Nestorius geweckt hat, bekundet vornehmlich die gelehrte, aber als Arbeit eines Historikers gegen Nestorius merkwürdig voreingenommene und gegen den im Ruf der Orthodoxie gebliebenen Cyrill von Alexandrien merkwürdig nachsichtige Untersuchung von Jugie, die ausgiebig aus dem vor kurzem entdeckten „Traktat des Heraklides" und den von Loofs in seinem Nestoriana erschlossenen Quellen schöpft. Im Ergebnis trifft Jugie mit Schultes zusammen, nur noch schärfer die Häresie des Nestorius betonend. Formeln sowohl wie Grundgedanken sind häretisch, und die Rechtfertigung im Buch des Heraklides bestätigt die Heterodoxie des Nestorius, der Christus ständig in zwei Personen teilt und die Union nur als eine moralische Vereinigung darzustellen vermag. Jugies dogmatisch gefärbte Untersuchung hat die Frage noch nicht erledigt. Das Wichtigste ist jetzt eine solide text- und literarkritische Untersuchung des Traktats des Heraklides. Ohne eine solche — von Jugie nicht vorgenommene — Untersuchung kommt die Debatte nicht vom Fleck. *O. S.*

G. Rauschen, *Neues Licht aus dem alten Orient. Keilschrift- und Papyrusfunde aus dem jüdisch-christlichen Altertum, Ausgrabung der Menasstadt.* Bonn, P. Hanstein. 13. 61 S. 80 Pf. — Eine geschickte, offenbar auf weitere Kreise berechnete Einführung in die neuesten Funde. Das christliche Altertum behandeln § 8 (der Brief des Psenosiris), § 9 (ein neues Evangelienbruchstück) und der dritte Abschnitt, der über die außerordentlich ergebnisreiche Ausgrabung der Menasstadt in der Wüste Mareotis berichtet, des Lourdes der ägyptischen Christen vom 4.—9. Jahrhundert, ja der byzantinischen Reichskirche. *O. S.*

Hamilcar S. Alivisatos, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I.* Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, 17. Stück. Berlin, Trowitzsch & Sohn. 13. 133 S. 5,60 Mk. — Eine erwünschte, in übersichtlicher Ordnung vorgeführte und, wie es scheint, vollständige Sammlung der zahlreichen und für das byzantinische Mittelalter maßgebenden kirchlichen Gesetze Justinians. Hier sei besonders hingewiesen auf den zweiten Teil des Buches, der mit der Rechtslage des Weltklerus, des Mönchtums und dem Verhältnis von Kirche und Staat sich befaßt. *O. S.*

Carl Güterbock, *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik.* Berlin, J. Guttentag. 12. 72 S. — Der Verfasser verfolgt die byzantinische Polemik gegen den Islam von der ersten Bekanntschaft der orthodoxen Christen mit der neuen Weltreligion bis zum Untergang des byzantinischen Reiches. Das

Digitized by Google

Ergebnis ist im Grunde trostlos. Nirgends sprengt die Polemik den dogmatischen Bann, um einem relativen Verständnis der Nachbarreligion näherzukommen. Die Argumente und abenteuerlichen Erzählungen wiederholen sich in den Jahrhunderten, und auch verständigere Polemiker bekunden einen erstaunlichen Mangel an Kritik. Der literarische Streit begann vor Mitte des ersten Jahrhunderts im Gebiet der in Damaskus residierenden Omajjaden. Die Rücksicht auf die regierenden Herren bedang den Verzicht auf verletzende Formen, während die spätere byzantinische Polemik (seit Ende des neunten Jahrhunderts) der Heftigkeit freien Lauf ließ. *O. S.*

Michael Tangl, *Die Briefe des heiligen Bonifatius. Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, Bd. 92.* Leipzig, Dyk. 12. 244 S. 5,50 Mk. — Die sehr wertvolle Sammlung der Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit wird durch den vorliegenden Band in höchst willkommener Weise erweitert. Bis dahin wurden nur darstellende Geschichtswerke geboten. Jetzt wird in der Übersetzung der Briefe des Bonifatius eine hervorragende Quelle breiteren Kreisen erschlossen. Offenbar ist diese Erweiterung des Rahmens programmatischen Erwägungen zu verdanken. Daß wir es mit einer Auswahl zu tun haben, ist kein Einwand gegen die Erweiterung. Die von Tangl mit sicherem Takt getroffene Auswahl — z. T. Regesten — aus der Zeit von 719—754, also der Zeit der Wirksamkeit des Bonifatius in Deutschland und in der fränkischen Kirche, überragt weit die darstellende Biographie Willibalds und ist, obwohl Auswahl, weit weniger „lückenhaft" als die „Darstellung". Da dies auch in anderen Fällen zutrifft, darf man wünschen, daß Tangl dem Bd. 92 bald Nachfolger gibt. Auf die auch textkritisch wertvollen Anmerkungen Tangls sei besonders hingewiesen. *O. S.*

Joh. Bapt. Pierron, *Die katholischen Armen.* Freiburg i. B., Herder. 11. 182 S. 4 Mk. — Pierron stellt in seiner Untersuchung die Gründung des Ordens der katholischen Armen in den Zusammenhang des antihäretischen Kampfes der Kurie und sichert so dieser kurzlebigen Erscheinung allgemeinkirchliche Bedeutung. Er sieht in den katholischen Armen wie in den Humiliaten und wiedervereinigten Lombarden das Ergebnis der planvollen Politik der Kurie, die Waldenser zu verkirchlichen und in den Dienst des Kampfes gegen die Ketzer zu stellen. Der Versuch scheiterte am Widerstand des höheren Klerus und der latenten Häresie der bekehrten Waldenser. In den Bettelorden wurde er aber mit bleibendem Erfolg fortgesetzt, so daß die Entwicklung der beiden großen Bettelorden alsbald durch Rom bestimmt wurde. *O. S.*

Digitized by Google

E. Schiller, *Bürgerschaft und Geistlichkeit in Goslar (1290 bis 1365).* (Kirchenrechtl. Abhandlungen, herausg. v. U. Stutz, Heft 77.) Stuttgart, Ferdinand Enke. 12. 228 S. 9 Mk. — In Schillers trefflicher Untersuchung wird ein interessantes Kapitel aus der vielgestaltigen Geschichte des das ganze späte Mittelalter erfüllenden und in der Reformationsgeschichte unmittelbar weiter geführten Kampfes der Stadt gegen die Kirche instruktiv geschildert. Zugleich wird hier besonders deutlich, daß die spätmittelalterliche sog. Emanzipation der Laien von der Kirche keineswegs mit kirchenfeindlicher Gesinnung zusammenfällt. Wirtschaftliche und kommunalpolitische Notwendigkeiten führen die Goslarer zur Abwehr und zum Angriff. Die städtische Gesetzgebung schafft langsam, aber mit steigendem Erfolg durch ein Netz einander z. T. widersprechender, aber dadurch praktisch brauchbarer Bestimmungen — versagt die eine, wird die andere hervorgeholt — sich Bewegungsfreiheit. Neben den vorbeugenden Maßregeln, besonders der sog. Amortisationsgesetzgebung (Beschränkung der Vermögens- und Erwerbsfähigkeit der kirchlichen Anstalten und Genossenschaften) steht der Angriff, der namentlich auf die Verwaltung des Klosterguts dem Rat direkten Einfluß sichert. Hier sind die Vormünder (provisores, procuratores, cooperatores) besonders herauszuheben, die auf die Verwaltung des klösterlichen Gutes (Kloster Neuwerk) Einfluß erhielten, sie nach Maßgabe der städtischen Interessen ausübten und so das Kloster gleichsam verbürgerlichten. Dies Institut der Ratsvormundschaft möchte Schiller als einen Sproß aus der Wurzel des Eigenkirchenwesens ansprechen, wenn auch nur als eine Parallelerscheinung in abgeschwächter Form. Das ist doch recht bedenklich. Wir stehen hier offenbar vor einem nur dem kommunalpolitischen Kampf entstammenden Gebilde, einem positiven Gegenstück der „Amortisationsgesetzgebung". *O. S.*

Edv. Bull, *Folk og Kirke i Middelalderen. Studier til Norges Historie.* Kristiania og Kjöbenhavn, Gyldendalske Boghandel. 12. 271 S. — Bull behandelt in seiner ein reiches Quellenmaterial verarbeitenden Untersuchung die Frage, wieweit es der katholischen Kirche des Mittelalters geglückt ist, die norwegische Bevölkerung sittlich und religiös zu heben. Das Ergebnis der beiden Hauptkapitel des Buches (Beichte und Buße, Wunder und Heilige) stellt — freilich nicht ganz stringent bewiesen — fest, daß wohl christliche Formen ins Leben eindrangen, diese Formen aber meist rein äußerlich blieben und häufig einen vorchristlichen Inhalt nur leicht verhüllten. Das erste Kapitel zeigt, daß seit dem 13. Jahrhundert sich auch die hohe nor-

Digitized by Google

wegische Geistlichkeit — anders als z. B. in Dänemark und Deutschland — aus den niederen Ständen rekrutierte, infolge des gegen die Aristokratie gerichteten Drängens auf Durchführung des Zölibats. Die jetzt den niederen Ständen entstammende Geistlichkeit „verbauert" und schließt sich im 14. und 15. Jahrhundert an die allgemeine katholische Kirche an. Der Entnationalisierungsprozeß wird unterstützt durch das jetzt wirksam werdende, das altnorwegische Recht brechende kanonische Recht. Königtum, Aristokratie und Bauerntum treten in Gegensatz gegen die Kirche, und die Gesetzgebung beginnt sie zu bedrängen. Vielleicht findet Bull noch Gelegenheit, die Entwicklung der Verfassungsfragen für sich zu behandeln. *O. S.*

Hans Vollmer, *Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters.* I. Berlin, Weidmann. 12. 214 S. 12 Mk. — In Vollmer haben endlich die deutschen Historienbibeln einen Forscher gefunden, von dem erwartet werden darf, daß er für sein Gebiet die Bedeutung gewinnen wird, die Samuel Berger für die französischen Historienbibeln besitzt. Schon dieser erste Band, der oberdeutsche und mitteldeutsche Historienbibeln, z. T. erst durch den Autor entdeckte, kritisch untersucht und ausführlich die Handschriften beschreibt — 20 Tafeln sind mitgegeben —, hat unsere Kenntnisse über Erwarten vertieft und bereichert. Unter deutschen Historienbibeln versteht Vollmer — Merzdorfs Definition als willkürliche Beschränkung ablehnend — deutsche Prosatexte, die in freier Bearbeitung den biblischen Erzählungsstoff, erweitert durch apokryphe und profangeschichtliche Zutaten und unter Ausschluß oder doch Zurückdrängung der erbaulichen Glosse, darbieten. *O. S.*

Cunibert Mohlberg, *O. S. B., Radulph de Rivo, der letzte Vertreter der altrömischen Liturgie. I. Studien.* [Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie. 29.] Loewen, Bureaux du Recueil. 11. 259 S. 5 Mk. — Auf diese wenig bekannt gewordene liturgiegeschichtliche Untersuchung möchte ich besonders die Aufmerksamkeit lenken. Mohlberg legt hier eine sehr wertvolle, auch neue Quellen erschließende Untersuchung über Rudolph de Rivo (± 1350 bis 1403), Dekan an der Kollegiatkirche zu Tongern, und über seine Stellung zu der Geschichte der römischen Liturgie vor. Radulph gewann die Windesheimer für seine liturgische Reform, die den älteren römischen Basilikalritus gegen das jüngere, vornehmlich von den Franziskanern verbreitete Kurialoffizium wieder zu Ehren bringen wollte. Dauernder Erfolg war ihm nicht beschieden. In der Mitte des 16. Jahrhunderts siegte endgültig die „neurömische" Liturgie. *O. S.*

Digitized by Google

Ulrich Schmidt**, Mittelalterliche deutsche Predigten des Franziskaners P. **Stephan Fridolin. Veröffentlichungen aus dem kirchenhistor. Seminar München, IV. Reihe, Nr. 1. München, J. J. Lentner. 13. 163 S. 3,60 Mk. — Eine willkommene Ergänzung der Dissertation des Verfassers über den spätmittelalterlichen Franziskanerprediger Stephan Fridolin. Die hier abgedruckten Predigten behandeln nach den vom Herausgeber stammenden Überschriften die Vorbereitung zum Chorgebet, das Verständnis der Psalmen, den Hymnus: iam lucis orto sidere, den Psalm: Deus in nomine tuo und den Psalm 118. *O. S.*

***Karl Hefele**, Der hl. Bernhardin von Siena und die franziskanische Wanderpredigt in Italien.* Freiburg i. B., Herder. 12. 300 S. 6 Mk., geb. 7 Mk. — Hefeles Untersuchung, die viele taktvoll ausgewählte Auszüge aus den Predigten des volkstümlichen Redners Bernhardin von Siena enthält und seine homiletische Methode anschaulich schildert, ist zugleich ein willkommener Beitrag zur Evangelisationspredigt der Minoriten im 15. Jahrhundert in Italien und eine ernste Vorarbeit zu der noch zu schreibenden Geschichte der aufblühenden Predigt im Quattrocento. Vor einer Überschätzung des Erfolgs der Missionspredigt der Bettelorden warnt Hefele selbst (S. 84 f.). *O. S.*

***A. Franz**, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter.* 2 Bde. Freiburg i. B., Herder. 09. 646 u. 764 S. 30 Mk. — Franz will die Entstehung und Fortentwicklung der einzelnen kirchlichen Benediktionen nachweisen (Bd. I, S. VI). Darum wendet er sich auch den altkirchlichen Gebräuchen und Segensformeln zu sowie den antiken religiösen Ideen und Bräuchen und den nationalen Traditionen der germanischen Völker. Auch die religiöse und soziale Umwelt, die für den Inhalt und die Fassung vieler Benediktionen von Bedeutung gewesen ist, wird zum Gegenstand der Untersuchung gemacht. Der Verfasser beansprucht darum für sein Werk einen religions- und kulturgeschichtlichen Charakter. Dieser Anspruch kann freilich nicht ganz als berechtigt anerkannt werden; denn wenn er den nicht kirchlichen Segen aus seiner Darstellung ausschaltet, so fällt er von vornherein ein dogmatisches Urteil über die kirchlichen Benediktionen, das durch den Tatbestand nicht gerechtfertigt wird, auch in der Einzelerörterung der Probleme von Franz nicht immer festgehalten wird. Wie sollen auch Heiligen- und Reliquienverehrung, der Glaube an die apotropäische Kraft des Salzes und des Wassers u. dgl. m. prinzipiell von der heidnischen Heroenverehrung und den analogen heidnischen Bräuchen getrennt werden können? Und inwiefern steht ritualgeschichtlich

Digitized by Google

die biblischen Sätzen entnommene Beschwörungsformel auf einer anderen Fläche als die heidnischen Liturgien entstammende Zauberformel? Hier kann schließlich nur die kirchliche Rezeption und die spätere theologische Reflexion ein Verfahren wie das von Franz befolgte rechtfertigen. Dann ist aber das kirchliche Urteil die Norm des geschichtlichen Verständnisses geworden und zugleich die religionsgeschichtliche Forschung beeinträchtigt. Und wie läßt sich die von Franz vorgenommene Scheidung begründen, wenn tatsächlich doch sein Forschungsernst und seine historische Aufrichtigkeit ihn zu der Behauptung veranlassen, daß heidnische Bräuche im kirchlichen Christentum weiter leben? Franz' religionsgeschichtliche Methode ist also keineswegs einwandfrei. Aber das bestimmt keineswegs den Wert seiner Untersuchungen. Es kommt im Verlauf der Arbeit doch immer wieder der Geist der Geschichte über den Verfasser. Abgesehen von der eben skizzierten Beschränkung hat Franz eine glänzende und außerordentlich solide Leistung vollführt. Es gibt kein Werk, das in dieser Vollständigkeit, mit solchem wissenschaftlichen Ernst und mit solcher Lauterkeit der Quellensammlung das religionsgeschichtlich so außerordentlich bedeutsame Gebiet der kirchlichen Benediktionen verarbeitet hat. Die Solidität in der Sammlung des Stoffs und der wissenschaftliche Ernst der Analysen korrigieren doch schon zum großen Teil die Unsicherheiten der Methode und schaffen ein Werk von bleibender Bedeutung. *O. S.*

Johannes Heidwein, *Die Klöster Bayerns am Ausgange des Mittelalters.* München, J. Lindauer. 13. 202 S. 4 Mk. — Obwohl der Verfasser überzeugt ist, daß „das innere Leben" der bayrischen Mönche am Ausgang des 15. Jahrhunderts „noch verschiedene Eigenschaften" besaß, „welche auf einen gesunden Kern schließen lassen", wird die eine Fülle von Material verarbeitende Darstellung doch zu einem düsteren Gemälde, das nur wenige Lichter besitzt. Am besten steht Tegernsee da. Manche Partien der Darstellung lesen sich wie eine historische Illustration zu Luthers Anklagen und Reformforderungen in der Vorlesung über den Römerbrief. *O. S.*

Bertrand Kurtscheid, *Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung.* Freiburger theol. Studien Heft 7. Freiburg i. Br., Herder. 12. 188 S. 4 Mk. — Die in Kurtscheids Arbeit enthaltene Anschauung von der Entstehung der Beichte ist freilich katholische dogmatische Konstruktion und deckt sich nicht mit der geschichtlichen Wirklichkeit. Aber die Ausführungen über die mittelalterliche und neuere Entwicklung wollen beachtet

Digitized by Google

sein. Hier ist viel Material eingehend verarbeitet. Besonders die Lutherforschung wird mit K.s Arbeit sich befassen. Denn ihre Ausführungen über die nach dem vierten Laterankonzil zu einer Schulfrage gewordene Frage der zum Beichtsiegel Verpflichteten und die Erörterung dessen, wann ein sakramentales Bekenntnis vorliege, entziehen den üblichen katholischen, kürzlich noch von Grisar wiederholten Anschuldigungen gegen Luther im Ehehandel Philipps von Hessen den Boden. *O. S.*

C. Sauter, *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik.* Freiburg i. B. Herder. 12. 114 S. 3 Mk. — Der Vf. hat sich nicht die Aufgabe gestellt, auf Grund der originalen Texte eine geschichtliche Würdigung des echten Avicenna zu geben. Er will vielmehr auf Grund der — den originalen Avicenna doch nicht ganz getreu wiedergebenden (vgl. Horten, Die Hauptlehren des Averroës, und Th. Lit.-Ztg. 1913, Sp. 173) — lateinischen Übersetzungen eine Würdigung des die abendländische Scholastik befruchtenden Avicenna geben. Innerhalb dieser gewiß berechtigten Beschränkung liefert Sauter einen willkommenen und wertvollen Beitrag zur Geschichte der neuerdings erhöhtes Interesse gewinnenden und mit besserem geschichtlichen Verständnis als bis dahin untersuchten Hochscholastik des abendländischen Mittelalters. Auf den für das Verständnis ihrer Eigenart wichtigen neuen, aristotelisch bestimmten Wissenschaftsbegriff sei besonders hingewiesen. *O. S.*

M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode.* II. Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert. Freiburg i. B., Herder. 11. 586 S. 9 Mk. — In diesem zweiten Band seiner großangelegten Geschichte der scholastischen Methode hat Grabmann ein erstaunlich reiches Material verarbeitet. Die — bei Grabmanns Untersuchung allerdings unerläßlichen — handschriftlichen Studien, die schon dem ersten Band (vgl. ZfwTh. 53, I, S. 90) manche Bereicherung gebracht hatten, haben dem zweiten Band besonders viel neues Material zugeführt und manche Personen gleichsam entdeckt. Das Verzeichnis der benutzten und angeführten Handschriften füllt mehr als drei eng bedruckte Seiten. Daß Grabmann mit Genugtuung auf diese Leistung zurückblickt, ist begreiflich. Und daß er ein Werk geschaffen hat, auf das jeder zurückgreifen wird, der mit mittelalterlicher Scholastik sich befassen muß, braucht nicht betont zu werden. Fleiß und Unverdrossenheit haben hier viel erreicht. Nicht alles. Wie schon im ersten Bande steht auch im zweiten die Darstellung stärker unter kirchlichen Urteilen, als dem Historiker lieb ist. Freilich nicht so offensichtlich wie im

Digitized by Google

ersten Band. Um so mehr drängt sich aber gegenüber dem zweiten Band die Frage auf, ob die von Grabmann bevorzugte literargeschichtliche Methode einer Gesamtdarstellung, wie sie Gr. geplant hat, angemessen ist. Sie häuft Stoff auf Stoff und verdeckt zwar nicht, verhüllt aber doch die klare Linienführung. Hat aber vor allem der Verfasser die Absicht gehabt, das Material vorzuführen, gewissenhaft über die jeweiligen wissenschaftlichen Kontroversen zu unterrichten, vorsichtig und überlegt selbständige Lösungsversuche anzubieten, so hat er dies Ziel ganz gewiß erreicht. Und mag man auch eine wirkliche, straffe ideengeschichtliche Darbietung vermissen, so heißt dies doch nicht, daß geschichtliche Zusammenhänge den Autor nicht interessiert hätten und nur nebeneinandergestellte Analysen der Literatur gegeben wären. Doch selbst wenn die geschichtliche Linienführung mehr zu wünschen übrig ließe, als der Fall ist, würde Grabmanns Arbeit wertvoll bleiben. Denn er hat die Grundlage für die weitere wissenschaftliche Arbeit auf diesem Gebiet gelegt und durch seine literargeschichtliche Methode, deren Schatten er vielleicht selbst sieht, den Wert des Buches als Nachschlagewerk erhöht. *O. S.*

E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der defensa doctrinae D. Thomae des Herväus Natalis.* Münster, Aschendorff. 12. 114 S. 6,50 Mk. — Ein wertvoller Beitrag zur Dogmengeschichte des Mittelalters. Die Überwindung des älteren Augustinismus durch den neuen aristotelischen Wissenschaftsbegriff im Thomismus, der die Theologie als Wissenschaft im strengen Sinn nicht mehr anerkennen kann, da sie nicht durch sich selbst evidente Prinzipien besitzt, und die Kombination des aristotelischen, in konsequenter Kritik durchgeführten Wissenschaftsbegriffs mit der älteren augustinischen Willenspsychologie im Skotismus und die daraus resultierenden unausgleichbaren Gegensätze des Thomismus und Skotismus in der Unterordnung der Theologie unter den Gesichtspunkt des Spekulativen und Praktischen werden in grundsätzlicher Anlehnung an Herväus Natalis († 1323) vorgeführt, von dessen ungedruckter Verteidigung der Lehre des Thomas der zweite Teil ein fortlaufendes, durch Anmerkungen und Scholien aus hochscholastischen Schriften von Wilh. von Auxerre bis Johann von Baconthorp bereichertes Exzerpt gibt. *O. S.*

H. Grisar, *Luther.* Dritter Band, 1. u. 2. Aufl. Freiburg i. Br., Herder. 12. 1108 S. 18,60 Mk. — Der letzte Band (Am Ende der Bahn — Rückblicke) enthüllt besonders deutlich, daß Grisar seinen Vorsatz, historisch-psychologische Untersuchungen

Digitized by Google

nach Art einer konfessionell unbefangenen Geschichtschreibung vorzulegen, nicht hat durchführen können. Das verhindern eine zuweilen auffallende Flüchtigkeit im Zitieren und Verarbeiten der Quellen, die tatsächliche Konstruktion der Psychologie Luthers nach Maßgabe der katholisch-dogmatischen Anschauung vom Ketzer und das damit zusammenhängende Versagen des Verständnisses für die Luthers Seele bewegenden Motive, die zu verurteilen Grisars gutes Recht gewesen wäre, die aber in lutherischer, nicht in katholischer Perspektive zu zeigen des Historikers Grisar Pflicht gewesen wäre. (Vgl. ZfwTh. 54, III, S. 283—84.) *O. S.*

E. Fischer, *Luther und Jesuit.* Grenzbot. 12, Nr. 41, S. 54 ff., — ***F. Loofs,*** *'Iustitia dei passiva' in Luthers Anfängen.* ThStKr. 11, S. 465 ff. — ***O. Scheel,*** *Die Iustitia dei passiva in Luthers reformatorischer Rechtfertigungslehre.* In der Festschrift zu Th. Briegers 70jährigem Geburtstag: Aus Deutschlands Vergangenheit. Leipzig, Quelle & Meyer. 12. — Luther denkt nach Fischer bei seinen Reden über den unfreien Willen, die seine ganze Religion und Gottesanschauung enthalten, nicht an den Gott des Jenseits, sondern an die allwirkende Weltkraft, vor der es nur Tatsachen, keine Schulden gebe. Kein Protestant habe bis heute erklärt, was bei der Rechtfertigung vor sich gehe. Niemand befreie sich selbst von den Hemmungen, sondern die neue Einstellung der Sinne komme über ihn durch Wirkung von außen. Das heiße Rechtfertigung aus Gnaden! Ist dies der Fall, so wird Luther selbst nicht gewußt haben, was er sagte, wenn er von der Rechtfertigung aus Gnaden redete. Auf jeden Fall wissen es aber nicht Loofs und Scheel, die in Anlehnung an Luthers Worte den ursprünglichen Sinn der Iustitia dei passiva in der reformatorischen Rechtfertigungslehre festzustellen suchen. *O. S.*

H. Steinlein, *Luthers Doktorat.* Leipzig, A. Deichert. 12. 87 S. 1,50 Mk. — In einer dankenswerten, unsere Kenntnisse fördernden Untersuchung, die nach einer Schilderung des Herganges der Doktorpromotion und der Bedeutung von Luthers Doktorat drei Perioden des Doktoratsbewußtseins feststellt (starkes Hervortreten vom 31. Okt. 1517 bis zum Reichstag von Worms, Zurücktreten bis gegen Ende der zwanziger Jahre, erneutes Hervortreten bis zum Lebensende), weist Steinlein auf eine enge Wechselwirkung zwischen Luthers jeweiliger Situation und Stimmung und seinem Doktoratsbewußtsein hin. Die Abgrenzung der zweiten und dritten Periode ist schwierig. *O. S.*

A. V. Müller, *Luthers theologische Quellen.* Gießen, Töpel-

Digitized by Google

mann. 12. 244 S. — Müllers Buch ist das Ergebnis einer langjährigen Beschäftigung mit Denifles Luther und Luthertum. Grisar wird nur nebenher berücksichtigt. „Die Angriffe des Jesuiten Grisar haben weit weniger Bedeutung als diejenigen Denifles.“ Müller hat an vielen Punkten Denifles Aufstellungen mit Erfolg zurückgewiesen. Für die These jedoch, die er mit besonderem Nachdruck vorführt, hat er den Beweis nicht erbracht. Alle von Denifle als spezifisch lutherisch beanstandeten Sätze sind nach Müller gar keine geistige „Erfindung“ des Reformators. Sie waren längst vor ihm bekannt und fanden zu seinen Lebzeiten, sei es im Orden, sei es außerhalb desselben, katholische Verteidiger. Diese These ist in den mir bisher bekannt gewordenen Besprechungen angenommen worden. Sie hat sogar als ein glänzendes Ergebnis gefeiert werden können. Die Rezensenten haben aber offenbar auf eine historische Nachprüfung verzichtet. Weder die von Müller konstatierte Augustinusschule noch die Abhängigkeit des Reformators oder werdenden Reformators Luther von ihr ist erwiesen worden. Nur das möchte ich hier angesichts der Aufnahme der Müllerschen These betonen. Später werde ich die Fehler in der Beweisführung aufdecken. *O. S.*

M. Grabmann, *Kannte Luther die Frühscholastik?* Kath. 13, Heft 3, S. 157—164. — Grabmanns Aufsatz ist ein „kritisches Wort“ zu dem hier eben bereits angezeigten Buche A. V. Müllers über Luthers theologische Quellen. Auch Grabmann hat sich über die Zustimmung zu Müllers These gewundert. Er weist nach, daß die von Müller entdeckten frühscholastischen „Theologischen Quellen Luthers“ (Roland Bandinelli, Robert Pulleyn, Herväus von Bourg-Dieu, Petrus von Poitiers) schon deswegen nicht Luthers Quellen waren, weil sie zu Luthers Zeit „aus dem Gesichtskreis der Theologen geschwunden und deren Werke dazumalen noch nicht gedruckt und auch handschriftlich in den deutschen Landen nicht gut zugänglich waren“. *O. S.*

Carl Franke, *Grundzüge der Schriftsprache Luthers, in allgemeinverständlicher Darstellung. I. Einleitung und Lautlehre.* 2., wesentlich veränderte und vermehrte Auflage. Halle a. S., Buchhandlung des Waisenhauses. 13. 273 S. 7,60 Mk. — Franke selbst bezeichnet jetzt die erste Auflage als antiquiert. Die gewissenhafte Verarbeitung der Literatur seit 1887 macht Frankes Buch vollends zu einem unentbehrlichen Nachschlagebuch bei der Lektüre der Schriften Luthers. Daß er einen mittleren Standpunkt einnimmt, werden nur die wenigsten ihm verübeln. Was er über die Quellen der Darstellung der Schrift-

Digitized by Google

sprache Luthers ausführte, ist jetzt auch die Grundlage der Textgestaltung in der Weimarer Ausgabe, die im ersten Band noch den Grundsatz aufstellte, daß die Orthographie der Handschriften derjenigen der Drucke vorzuziehen sei. *O. S.*

W. Köhler, *Luther und die Lüge.* Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 109/10. Leipzig, R. Haupt. 12. 212 S. 2,80 Mk. — Köhler hat die von Denifle und dem ihm auch hier streckenweise folgenden Grisar gegen Luther erhobenen Anschuldigungen der Lüge einer vernichtenden Kritik unterzogen. „Überhaupt, was ist denn von allen den vielen ‚Lügen' Luthers übriggeblieben? Eine einzige reservatio mentalis, und die war, an katholischem Maßstab gemessen, untadelhaft! Von wirklichen Lügen, d. h. bewußten Unwahrheiten oder Wahrheitsverdrehungen nichts, ganz und gar nichts" (S. 199). Köhlers Untersuchungen wäre die weiteste Verbreitung zu wünschen. *O. S.*

Bruno Grabinski, *Wie ist Luther gestorben?* Paderborn, Junfermann. 13. 148 S. 2 Mk. — Grabinski versucht ohne Erfolg den Nachweis, daß Luther nach fröhlichem Gelage am Abend des 17. Februar am nächsten Morgen in der Frühe tot im Bett aufgefunden wurde, plötzlich und unvorbereitet durch einen Schlaganfall hingerafft. *O. S.*

Friedrich Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers. Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes, hrsg. von L. v. Pastor.* VIII. Freiburg i. B., Herder. 12. 714 S. 15 Mk. — Laucherts Werk ist für den Lutherforscher und Reformationshistoriker sehr wertvoll. Er erschließt uns weithin eine neue Welt. Freilich nicht dogmengeschichtlich. Die Erörterungen der Italiener im Kampf gegen Luther in ihrem dogmengeschichtlichen Zusammenhang vorzuführen war auch gar nicht seine Absicht. Er wollte vielmehr zeigen, wer alles in Italien literarisch gegen Luther aufgetreten ist, und mit welchen Mitteln diese italienischen Gegner Luthers ihr Ziel verfolgten. Die Darstellung umspannt die Zeit von 1518 (Prierias de potestate papae) bis über das Tridentiner Konzil hinaus (1572, Girolamo Muzio, der in die nachtridentinische Zeit überleitet). Rund 120 Originaldrucke sind von Lauchert verarbeitet, z. T. erst durch ihn wieder ans Tageslicht gebracht. Männer und Schriften tauchen vor uns auf, die bisher sogar dem Namen und Titel nach in Vergessenheit geraten waren, auch in den bibliographischen und literarhistorischen Nachschlagewerken nicht aufgeführt waren. Nicht durch Flugschriften wurden die deutschen Katholiken in jenen Tagen von den Italienern unter-

Digitized by Google

stützt, wohl aber griffen sie mit gelehrten, schweren Streitschriften so oft und nachdrücklich in den Streit ein, daß der Vorwurf der mangelnden Beachtung des großen Kirchenstreits in Deutschland nicht erhoben werden kann. Wir müssen sogar von einer auffallend regen Beteiligung der Italiener an der Erörterung der durch Luther angeregten Fragen réden. Sie werden auch dank ihrer entschlossenen Besinnung auf die religiösen und kirchlichen Grundlagen des Katholizismus zu einer Quelle des Restaurationskatholizismus. — Auf S. 330 teilt Lauchert mit, daß die erste in italienischer Sprache gegen Luther gerichtete und für die simplici, also das Volk bestimmte Schrift Giovanni's da Fano von 1532 auf deutschen Bibliotheken nicht vorhanden sei. Die Schrift sei überhaupt außerordentlich selten geworden und dem Verfasser nicht zu Gesicht gekommen. Es soll sich jedoch ein Exemplar in der Bibliothek Jakob Beyhls in Würzburg befinden. — Mußte wirklich Luther der roheste Polemiker seiner Zeit genannt werden? *O. S.*

H. Graversen, *Wajsenhuspræsten Enevold Ewald og den pietistiske Bevægelse i København i det 18. Aarhundrede.* I Kommission hos Kirkelig Forening for den indre Mission i Danmark Thor Pontoppidan, Siloam. 80 S. — Im Zusammenhang einer Lebensbeschreibung des Kopenhagener Waisenhauspredigers Enevold Ewald, der (geb. 1696), durch Buddäus in Jena endgültig dem Pietismus gewonnen, zunächst in Tondern (Herzogtum Schleswig) und Umgegend dem Pietismus Eingang schuf, dann, an das von Friedrich IV. nach pietistischem Muster errichtete Kopenhagener Waisenhaus berufen (1727), bald in den Mittelpunkt des Kopenhagener Pietismus trat, schildert Graversen an der Hand ausführlicher Belege Motive und Praxis des Kopenhagener Pietismus und die Kämpfe mit der Orthodoxie und dem altprotestantischen Landeskirchentum. Der Streit um den Beichtstuhl führte nur zu der Erlaubnis, daß der Geistliche unter bedingter Formel die Absolution erteilen dürfe, falls ihm nicht, wie Ewald, gestattet würde, auf eigene Kosten einen Vikar zu halten, der nach der alten Form amtierte. Der auf den Gemeindegliedern liegende Zwang, das Abendmahl zu besuchen, wurde aufgehoben. *O. S.*

V. Ammundsen, *Søren Kierkegaards Ungdom. Hans Slægt og hans religiøse Udvikling.* København, G. E. C. Gad's Forlag. 12. 134 S. — Ammundsens historisch sehr gewissenhafte, auch bisher unverwertetes handschriftliches Material heranziehende und unparteiisch, mit innerem Verständnis den wirksamen Kräften nachspürende Untersuchung über die Entwicklung

Digitized by Google

Kierkegaards auf dem Hintergrund der Familiengeschichte und des Elternhauses, insonderheit der durch den Vater geschaffenen geistigen und religiösen Atmosphäre, dann der Geschichte der theologischen Fakultät Kopenhagens und der kirchlichen Bewegungen zur Zeit der Aufnahme des theologischen Studiums durch Kierkegaard bedeutet eine wertvolle Bereicherung der Literatur über Dänemarks genialsten Theologen im 19. Jahrhundert. Die Untersuchung bricht ab mit dem „Durchbruch" K.s und der Wiederzuwendung zum Christentum 1838. *O. S.*

W. Frankenberg, *Enagrius Ponticus* (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. Neue Folge XIII, 2). Berlin, Weidmann. 12. 635 S. 48 Mk. — Eine Ausgabe der in syrischer Übersetzung erhaltenen Schriften des Enagrius Ponticus († um 400) war schon längst ein Bedürfnis. Frankenberg hat die wichtigsten von ihnen herausgegeben, nämlich: 1. die Centurien = 600 *προβλήματα γνωστικά* zusammen mit dem ausführlichen Kommentar des Archimandriten Babai, † 628; 2. den Antirrheticus magnus = De octo vitiosis cogitationibus; 3. die 50 capitula des neu entdeckten liber gnosticus, welcher mit den schon bekannten 100 capitula des liber practicus zusammen das *μοναχικόν* bildet; 4. die Briefe. Er hat auch eine Rückübersetzung in die griechische Ursprache geliefert, soweit die Urschrift nicht erhalten ist und beigegeben werden konnte. Nur der ursprünglich syrisch geschriebene Kommentar des Babai ist deutsch wiedergegeben. Durch langjährige, gewissenhafte Arbeit hat Frankenberg einen inhaltreichen, für die Geschichte der Askese und des Mönchtums wertvollen Stoff den Theologen zur Verfügung gestellt, die Verarbeitung selbst aber anderen überlassen. *H. H.*

2. Altes Testament.

H. G. Mitchell, *The Ethics of the Old Testament* (Handbooks of Ethics and Religion, ed. by Sh. Matthews). Chicago, Un. Press. 13. 417 S. — Der Vf. hat mit Absicht auf systematische Darbietung der sittlichen Ideen des A. T.s verzichtet und sich auf historische Verarbeitung des Materials, also Beschreibung des sittlichen Gehalts der at. Bücher, beschränkt. Er folgt dabei in der Hauptsache der literaturgeschichtlichen Entwicklung des A. T.s, denn „the discussion of the contents of the O. T. in chronological order makes possible a connected historical survey of their ethical teachings" (S. 11). Freilich verfährt M. dabei etwas äußerlich, wenn er die Überlieferungen über Israels Vorzeit im Hexateuch und Jud. auf vier Perioden ethischer Entwicklung

Digitized by Google

verteilt. Es wäre m. E. richtiger gewesen, die gesamten volkstümlichen Elemente dieser Sagenstoffe in einem Kapitel zusammenzufassen und für sich zu behandeln und dann die großen prophetischen Persönlichkeiten, Jahwist, Elohist, für sich. Auch sonst wird die von ihm befolgte Disposition Widerspruch hervorrufen. Bei dem Mangel an festen chronologischen Daten dürfte es vorteilhafter sein, von dem einzig Sicheren, den Worten der großen Schriftpropheten, auszugehen und von da aus in der Darbietung des sittlichen Ideengehalts rückwärts und vorwärts zu schreiten. Doch kann M.s Werk trotz seiner Mängel gute Dienste leisten. Ein ausführliches Sachregister und ein Verzeichnis der für die ethischen Anschauungen wichtigsten Stellen erleichtert seinen Gebrauch. Das Literaturverzeichnis S. 416 ist etwas dürftig. Nicht einmal Kleinert ist genannt. *St.*

L. Wallis, *Sociological Study of the Bible.* Chicago, University Press, und Leipzig, Th. Stauffer. 13. 35 u. 308 S. — Diese „biblische Soziologie" will eine wesentliche Ergänzung des religionsgeschichtlichen, evolutionistischen Verständnisses des A. und N. T.s sein, indem sie diese, vom Vf. als die wissenschaftliche schlechthin angesehene Betrachtungsweise durch die sozialgeschichtliche unterbaut. „This book", sagt Vf. in der ausführlichen Vorrede (S. 23) von seinem Werke, „illustrates the standpoint of modern sociology in reference to the ‚religious' interest. Its view is that the still unfinished historical interpretation of the Bible can be completed only in terms of sociology." Ref. kann nicht finden, daß die Verbindung zweifelhafter entwicklungsgeschichtlicher Theorien mit ebenso anfechtbarem soziologischen Verständnis des Wesens der Religion des A. T.s uns zu fördern vermag. Sie gibt nur ein noch schieferes Bild von ihr, das die geheimnisvollen zentralen geistigen Kräfte, die von Anfang an in ihr gewirkt haben, völlig in den Hintergrund treten läßt zugunsten äußerer geschichtlicher Faktoren. Vf. ist denn auch außerstande, die religionsgeschichtliche Bedeutung der Person und des Werkes Moses und seiner Nachfolger, der Propheten, in ihrer Tiefe zu erfassen. Er kommt mit innerer Notwendigkeit nicht über den rohen Evolutionismus der Gottesvorstellung und Sittlichkeit in Israel hinaus. *St.*

M. Joseph bin Gorion, *Die Sagen der Juden.* I. *Von der Urzeit. Jüdische Sagen und Mythen.* Frankfurt a. M., Literar. Anstalt. 13. 378 S. 6 Mk. — Die vorliegende Sammlung ist der erste Teil einer auf etwa sechs Bände berechneten Gesamtdarstellung der jüdischen Sagen und Mythen, die uns im Talmud und Midraš erhalten sind. Der Titel ist nicht ganz entsprechend.

Digitized by Google

Es handelt sich nicht um urwüchsige Sage und Mythe im literaturgeschichtlichen Sinne, sondern um Midrašliteratur, d. h. um spätere Ausspinnungen der im A. T., besonders in den israelitischen Väter- und Mosesagen vorliegenden Traditionen. Diese Formulierungen, mit denen sich allerlei Sagenmotive und theologische, kosmologische und mystisch-astrologische Spekulationen verschiedener Zeiten und Kulturkreise verbunden haben, sind meist homiletische Verarbeitungen jener alten Traditionen, manchmal sogar nur erbauliche Auslassungen über einzelne Schriftworte oder naive Spekulationen im Anschluß an die heilige Schrift. Die von G. gebotenen Traditionen sind also Wucherungen am alten knorrigen Stamm der israelitischen Sage. Der Wert dieses literarischen Unternehmens wird aber durch diese Richtigstellung nicht beeinträchtigt, es ist vielmehr sehr erfreulich, daß der Versuch gemacht worden ist, aus dem Wuste des talmudischen Schrifttums diese religions- und sagengeschichtlich wertvollen Traditionen herauszuschälen und in geschmackvoller Übersetzung einem größeren Publikum zu bieten. Der vorliegende erste Band bringt in 30 Kapiteln Sagen zur biblischen Urgeschichte Gen. 1—9. *St.*

Studies in Jewish Literature, *issued in honour of Prof. Kaufmann* **Kohler** *Phil. D., President of Hebr. Un. College, Cincinnati (Ohio), on the occasion of his 70. birthday* [10. Mai 1913]. Berlin, G. Reimer. 13. 301 S. 6 Mk. — Prof. Kohler, ein Fürther Kind aus einer alten angesehenen jüdischen Familie, ist auch in Deutschland bekannt geworden durch seinen „Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage“ (Leipzig 1910) und seine umfassende Mitarbeit an der Jewish Encyclopedia. Er ist in Amerika einer der tüchtigsten und literarisch fruchtbarsten wissenschaftlichen Vertreter des nach religiöser Verinnerlichung und ethischer Vertiefung strebenden Reformjudentums. Zu seinem 70. Geburtstage haben ihm Freunde und Schüler vorliegende Festschrift gewidmet, die mit einer gut geschriebenen Biographie K.s (von M. J. Kohler-New-York) beginnt und einem fast vollständigen Verzeichnis seiner Publikationen von 1867—1913 (von A. S. Oko-Cincinnati) abschließt. Aus der Menge von Beiträgen (20 Nummern verschiedensten biblischen und talmudischen Inhalts) sei nur erwähnt J. Abrahams Aufsatz über The Decalogue in Art (S. 39—55), Elbogens „Bemerkungen zur alten jüdischen Liturgie“ (S. 74—81), Bachers Artikel über die halakha le Moše missinaj (S. 56—70) und Goldziehers wertvolle Bemerkungen zur neuhebr. Gattung der tokhaḥa-Poesie (S. 128

Digitized by Google

bis 133). Die ganze Festschrift ist ein schönes Denkmal für den wissenschaftlichen Ernst und Eifer der modernen jüdischen Theologen. *St.*

Pfannmüller, *Die Propheten* (Die Klassiker der Religion, herausg. von Liz. Gr. Pfannmüller. 4. u. 5. Bd.). Berlin-Schöneberg, Prot. Schriftenvertrieb. 13. 321 S. 3 Mk., geb. 3,50 Mk. — Das Verdienst dieser Darstellung der religiös-sittlichen Gedankenwelt der israelitischen Propheten besteht darin, daß sie die großen Offenbarungsträger selbst zu Worte kommen läßt in geschickter sachlicher Anordnung der einzelnen Logien und größeren Dichtungen und in einer im ganzen guten Übersetzung. In dieser Weise werden die Propheten des 8.—6. Jahrhunderts behandelt. Warum Haggai, Sacharja und Maleachi nicht mit aufgenommen sind, ist nicht hinreichend begründet. Daß sie „nur Epigonen" seien, ist doch kein Gegengrund, und es ist in dieser Allgemeinheit nicht einmal richtig. Überhaupt verraten die Urteile des Herausgebers über die Prophetie, die in den einleitenden Abschnitten niedergelegt sind, etwas den Mangel an eigener selbständiger Durcharbeitung der Probleme. Erfreulich ist es, daß Verf. auch diejenigen Stellen, die noch vielfach für unecht gehalten werden, z. B. die universale Heilsverkündigung bei Jesaja und Jeremja, aufgenommen hat. So werden die falschen, z. T. längst überholten kritischen Ausführungen der Einleitungen in etwas korrigiert. Die Bearbeitung der Propheten hätte m. E. gewonnen, wenn sie einem Fachmanne übertragen worden wäre. Doch kann das Buch auch so, wie es ist, nützlich sein. *St.*

3. *Neues Testament.*

A. Jacoby, *Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum* (= Religionsgeschichtliche Volksbücher III, 12). Tübingen, Mohr. 10. 44 S. 50 Pf. — Der gelehrte Pfarrer von Weitersweiler erweist sich in diesem Heftchen als der berufene Mann für sein Thema. Eine Auswahl von Texten zur Mysterienreligion ist beigegeben, bei deren Bearbeitung der Verf. den Rat Reitzensteins einholen konnte. *Kl.*

P. Batiffol, *Orpheus et l'Évangile.* 2 édition. Paris, Gabalda & Cie. 10. XVI u. 284 S. 3,50 Fr. — Salomon Reinachs „Orpheus" (Histoire générale des religions. Paris, Picard. 09), auch bei uns nicht unbeachtet geblieben, hat in dem katholischen Frankreich eine lebhafte Abwehr gegen die Religionsgeschichtler hervorgerufen. Neben Lagrange ist besonders der bekannte Batiffol bei dieser Gelegenheit aufgetreten, um die wesentliche

Digitized by Google

Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte darzutun. Der von ihm in Versailles gehaltene Vortragszyklus verdient in der Tat gelesen zu werden, als Probe der Stellungnahme eines katholischen Historikers. *Kl.*

***H. Weinel,** Jesus.* Berlin-Schöneberg, Protest. Schriftenvertrieb. 12. XXVI u. 149 S. 1,50 Mk. — G. Pfannmüllers Sammlung „Die Klassiker der Religion" eröffnet Weinels Jesus. Wir finden hier die Worte Jesu nach ihrer ältesten erreichbaren Gestalt übersetzt, aus dem chronologischen Rahmen der Evangelien herausgenommen und nach sachlichen Gesichtspunkten neu zusammengeordnet. Kurze kritische Anmerkungen und eine allgemeine Einführung leiten zu dem richtigen Verständnis an. *Kl.*

***B. Weiß,** Jesus von Nazaret.* Berlin, K. Curtius. 13. X u. 285 S. 3,50 Mk. — Von seiner erstaunlichen geistigen Frische gibt B. Weiß in diesem populären, Dryander gewidmeten Lebensbilde Jesu eine neue Probe. Ergebnisse von erheblicher Neuheit wird man freilich weniger suchen als die von dem Verfasser in langen Jahren vertretene Auffassung. Im Vorwort wird übrigens auch die Frage, ob Jesus wirklich gelebt hat, aufgeworfen. Die Antwort lautet höchst einfach: „Daß die Evangelien geschichtliche Wahrheit enthalten, verbürgt schon der einfachste Vorsehungsglaube, da der, von welchem die tiefgreifendste Umwandlung der Menschengeschichte ausgehen sollte, unmöglich über die Erde gegangen sein kann, ohne eine Spur zu hinterlassen, ohne daß Gott dafür gesorgt haben wird, daß eine untrügliche Kunde davon zurückblieb, was Jesus war und was er gewollt hat" (S. VII)! *Kl.*

***P. Fiebig,** Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters.* Tübingen, Mohr. 12. XII u. 284 S. 5 Mk. — Der rührige Verf. fährt fort, uns rabbinisches Material zu den Gleichnissen Jesu in Auswahl vorzulegen, und zwar „in möglichst wortgetreuer Übersetzung und mit gründlichen erklärenden Anmerkungen". Er will damit einerseits die Gleichnisbehandlung Jülichers aufs neue widerlegen (vgl. schon: Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu. Tübingen 1904). Diesem fehle nämlich die Schulung des Blicks für jüdische Ausdrucks- und Denkweise und damit, trotz all seiner Verdienste im Kampf gegen das zügellose Allegorisieren, doch „der Schlüssel zu wirklichem Verständnis der Gleichnisse Jesu wie der Synoptiker überhaupt" (28) — was doch eine große Übertreibung ist. Zugleich hofft F., wenn auch von Rechts wegen nicht mit voller Zuversicht

Digitized by Google

(S. 32), die Skepsis eines Drews zu überwinden, für den die Parabeln Jesu durch einen Vergleich mit den rabbinischen Parallelen als nicht original, minderwertig und unecht zu stehen kommen. Wer auf die Mitarbeit von Spezialisten auf diesem Gebiet angewiesen ist, wird natürlich auch die neueste Arbeit F.s mit Dank begrüßen. Immerhin würde er m. E. der von ihm vertretenen Sache am besten dienen, wenn er nun einmal eine eigene Erklärung der Parabeln Jesu mit ausgiebiger Verwertung des ihm zu Gebote stehenden rabbinischen Materials vorlegen wollte. Das würde noch mehr Eindruck machen als die an ausgewählte Proben angeknüpften theoretischen Auseinandersetzungen mit ihren mannigfachen Wiederholungen: F. denkt wohl mit Johanan ben Zakk'ai an den dreifachen Faden, der nicht schnell zerrissen werden kann (53) — er hätte dabei übrigens auf Prediger 4, 12 verweisen sollen. *Kl.*

A. Rücker, *Über das Gleichnis vom ungerechten Verwalter* (= Biblische Studien XVII, 5). Freiburg, Herder. 12. VI u. 66 S. 2 Mk. — Eine Geschichte der Auslegung des vielgequälten Gleichnisses vom ungerechten Haushalter hat schon 1803 J. Schreiter zu schreiben unternommen. Rücker erweitert die Arbeit seines Vorgängers nicht nur um die Geschichte der neuesten Exegese, sondern auch in bezug auf die patristische Erklärung; doch will er weniger eine lückenlos vollständige Aufzählung aller Deutungen als eine Vorführung alles Wichtigen, Typischen bieten. Er selbst trennt zwar 16, 10—13 von dem vorhergehenden Gleichnis ab, nicht aber v. 9, den er als predigtmäßige weitere Belehrung unter Benutzung einzelner Züge der vorangegangenen Parabel ansieht. In dieser selbst (16, 1—8) findet er die Forderung dargestellt, klug und entschlossen in der Sorge um die Zukunft zu handeln, wobei Einzelheiten aus der Bildhälfte nicht ausgedeutet werden dürfen. *Kl.*

A. Harnack, *Der jüdische Geschichtschreiber Josephus und Jesus Christus.* (Internat. Monatsschrift VII, 1037—1068). — Harnack stellt auf Grund eines Aufsatzes von Burkitt (Theol. Tijdskr. 1913, 135—144) die Echtheit des Josephuszeugnisses über Christus aufs neue zur Diskussion. Er meint mit dem englischen Gelehrten, daß weder die Annahme der gänzlichen Unechtheit von Antt. XVIII, 3, 3, noch die einer wenigstens teilweisen Interpolation befriedigt, und versucht mit Energie die Sätze, wie sie vorliegen, aus der Seele des Josephus zu verstehen, der mit ihnen auch der Gewährsmann für Tacitus Annal. 15, 44 sei. Vollkommen sind freilich auch Harnacks Zweifel nicht gehoben (1041). Akzeptiert er auch Burkitts Behandlung

Digitized by Google

der beiden Stellen des Origenes (Schürer I$^{3.4}$, 546), aus denen man bisher schloß, daß diese Autorität die fraglichen Sätze in ihrem Josephus überhaupt noch nicht hatte? *Kl.*

G. A. van den Bergh van Eysinga, *Die holländische radikale Kritik des N. T.* Jena, Diederichs. 12. XIV u. 187 S. 4 Mk. — Dem Andenken van Manens gewidmet will diese zeitgemäße und darum dankenswerte Monographie die Geschichte der holländischen Radikalkritik und ihre Bedeutung für die Erkenntnis der Entstehung des Christentums möglichst objektiv darstellen. Zu der radikalen holländischen Schule rechnet er nur solche Gelehrte, die mindestens eins von beiden aufgeben, entweder die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe oder die Historizität Jesu (VII). Neun „Grundsäulen" der holländischen Kritik erweisen nach dem Verf. ihre Existenzberechtigung, nämlich — es ist wohl wichtig genug, um sie sämtlich wiederzugeben — folgende (184): 1. Für ein „Leben Jesu" sind unsere Quellen zu dürftig. 2. Markus liefert keine am Anfang unserer Zeitrechnung und als Urheber des Christentums denkbare Gestalt. 3. „Je weiter man die Evangelienschreibung zurückverfolgt, um so doketischer erscheint sie." 4. Das älteste Christentum entstand nicht durch einen einzelnen Menschen im jüdischen Lande, sondern aus zahlreichen Faktoren (bes. Zeitphilosophie). 5. Das Verhältnis Pauli zu Jesus wie zur Urgemeinde bleibt den Nichtradikalen ein Rätsel. 6. Die paulinischen Briefe dienen sämtlich nicht dem Gedankenaustausch zweier Größen, sondern sind für die Öffentlichkeit bestimmte Lehr- und Mahnschriften. 7. „Wie sie uns vorliegen, verraten sie einen römisch-katholischen Geist, sind aber ihrem Ursprung nach gnostisch." 8. Der Galaterbrief ist ein ungeschicktes Flickwerk aus den anderen Hauptbriefen. 9. „Das saeculi silentium über die Hauptbriefe läßt sich vom traditionellen Standpunkt aus nicht erklären." *Kl.*

H. J. Vogels, *Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron* (= Biblische Studien XVI, 5). Freiburg i. B., Herder. 11. XII u. 159 S. 5 Mk.

A. Smith Lewis, *Zu H. J. Vogels Schrift Die alts.* usw. Leipzig, Hinrichs. 13. 12 S. 80 Pf. — Vogels Material, auf Grund dessen er den altsyrischen Evangelientext aus dem Diatessaron herleiten will, wird von Lewis kurz, aber kräftig angefochten. (Vgl. auch ZfwTh. 54, IV, S. 356 ff.) *Kl.*

A. Pott, *Der griechisch-syrische Text des Matthäus e 351 im Verhältnis zu Tatian s^{c} Ferrar.* Leipzig, Teubner. 12. 52 S. 2 Mk. — Potts Monographie ist aus seiner Mitarbeit an dem v. Sodenschen Neuen Testament hervorgegangen. Sie gibt eine

Digitized by Google

vollständige Kollation der Handschrift *e* 351 (Gr. 713, Scr. 561) s. XII(?) zum Matthäus und genaue Untersuchungen über seine Stellung im System der Textzeugen. *Kl.*

W. Larfeld, *Griechisch-deutsche Synopse.* Tübingen, Mohr. 11. XXXII u. 180 u. 180 S. 24 Mk. — „Eine Art von Komplement" zu Hucks Synopse bietet die große Arbeit Larfelds, die, „nach literarhistorischen Gesichtspunkten" angelegt, den Grad der Verwandtschaft oder Abhängigkeit der synoptischen Evangelien zur deutlichen Anschauung bringen will. Zu diesem Zweck sind in dem nach Markus und, wo dieser fehlt, nach Matthäus geordneten Stoff (links griechischer Text von Nestle, rechts Luthers Übersetzung) die Berührungen im Ausdruck durch fette Typen ausgezeichnet. Zwischen eingeschoben ist das ganze Johannesevangelium, nicht nur die der Synopse entsprechenden Abschnitte. Ausführliche Apparate zu Text und Übersetzung, Register und einleitende Bemerkungen vervollständigen das glänzend ausgestattete Werk, dessen Brauchbarkeit sich dem Benutzer im Gebrauch selbst wohl erweisen dürfte. *Kl.*

B. Weiß, *Die urchristlichen Gemeinden im apostolischen Zeitalter.* Hamburg, Rauhes Haus. 12. 32 S. 50 Pf. — Angeregt durch ein Thema des apologetischen Kursus vom Jahre 1912 hat der Verf. seine Anschauung von der Entwicklung des Urchristentums in einem kleinen Schriftchen dargestellt. *Kl.*

J. H. Moulton, *Einleitung in die Sprache des N. T., aus der dritten englischen Auflage übersetzt* (= Indogerm. Bibliothek von H. Hirt und W. Streitberg I, 1). Heidelberg, Winter. 11. XX u. 416 S. 7 Mk.

L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik* (= Handbuch zum N. T. I, 1). Tübingen, Mohr. 11. 207 S. 4 Mk.

A. T. Robertson, *Kurzgefaßte Grammatik des neutestamentlichen Griechisch.* Deutsche Ausgabe von H. Stocks. Leipzig, Hinrichs. 11. XVI u. 312 S. 5 Mk. — Während Schmiedels Neubearbeitung des alten „Winer" seit 1898 endgültig stecken geblieben zu sein schien, wurde von Blaß' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch nach der zweiten Auflage von 1902 nur noch ein neuer Abdruck veranstaltet (ganz neuerdings wird eine vierte, völlig neu bearbeitete Auflage von Debrunner angezeigt). Das Bedürfnis nach einer moderneren Behandlung war also vorhanden; und es ist denn auch gleich durch mehrere Erscheinungen befriedigt worden. Die Grammatik von Robertson, die die Ergebnisse der vergleichenden Sprachwissenschaft wie der *κοινή*-Forschung zu berücksichtigen verspricht, ist seit

Digitized by Google

ihrer ersten englischen Auflage erheblich verbessert worden und dürfte in der deutschen Gestalt, um die sich der Übersetzer redlich bemüht hat, doch auch bei uns Anklang finden, zumal sie am meisten der gewohnten Form einer eigentlichen Grammatik entspricht. Für Radermachers Arbeit würde der Untertitel „Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache" vielleicht passender sein als der einer neutestamentlichen Grammatik. Es ist hier eben nicht so sehr beabsichtigt, ein Nachschlagewerk zu liefern, als die Theologen überhaupt einmal in die allgemeinen Probleme der neutestamentlichen Sprachforschung einzuführen. Nach dieser Richtung liegt ihre besondere Brauchbarkeit. Freilich berührt sich hierin Radermacher mit Moultons rühmlich bekannter Einleitung, die aber ihrerseits wieder viel mehr auf einzelne Stellen des N. T.s Bezug nimmt, im übrigen leider nicht ganz so gut übersetzt ist, wie man es hätte wünschen mögen. *Kl.*

E. S. Buchanan, *The epistles and Apocalypse from the Codex Harleianus, now first edited* (= Sacred latin texts: No. I). London, D. Nutt. 12. XXXII u. 295 S. 21 sh. — Der Codex Harleianus, 1772 im British Museum (Wordsworth' Z.), ist eine lateinische Handschrift des 6. oder 7. Jahrhunderts, die in den paulinischen Briefen und der Apokalypse im allgemeinen den Vulgatatext, in Hebr. 11/12 und den katholischen Briefen einen altlateinischen Text enthält. Buchanan bietet nach ausführlicher Einleitung eine sorgfältige, die Arbeit der Korrektoren besonders beachtende Ausgabe dieses wichtigen, mit dem Amiatinus und dem Fuldensis nahe verwandten Manuskripts. *Kl.*

D. Lortsch, *Histoire de la bible en France.* Paris, Société biblique britannique et étrangère. 10. XXIV u. 590 S. — Der Generalagent der britischen und ausländischen Bibelgesellschaft in Frankreich, Pfarrer Lortsch, erzählt in einem warmherzig geschriebenen Werke die Geschichte der Bibel in Frankreich für ein breites Publikum. Kürzere Bemerkungen über die Geschichte der Bibel überhaupt, über die Kolportage in Frankreich und Indochina im 20. Jahrhundert sowie zahlreiche Abbildungen sind beigegeben. *Kl.*

Abgeschlossen am 1. September 1913.

Verantwortlicher Redakteur Prof. Dr. H. Hilgenfeld.
Piererſche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Digitized by Google

Pascha in der ältesten Kirche.

I. Pascha und Pentekoste bei Tertullian.

In seiner Übersetzung sämtlicher Schriften Tertullians (Köln 1882) machte Heinrich Kellner zu De jejun. c. 14 (I, 500) die Anmerkung, die genaue Bedeutung des Wortes Pascha bei Tertullian sei „kaum festzustellen". In seiner Heortologie aber findet er, daß bei ihm „Pascha nicht den einzelnen Tag des Osterfestes bezeichnet, sondern einen längeren Zeitraum, nämlich den, in welchem gefastet und die Taufe erteilt wurde, also mit anderen Worten die Leidenszeit und die Auferstehungswoche" (2. Aufl., Freiburg i. Br. 1906, S. 31). Und in Anm. 2 fügt er bei: „Vermutlich versteht Tertullian unter Pascha die Kar- und Osterwoche zusammen, als die Zeit, in der jeder Tag seine liturgische Feier, seine collecta, hatte, was sonst nicht der Fall war. Ähnlich bedeutete Quinquagesima die Zeit von Ostern bis Pfingsten." Im ersten Bändchen seiner neuesten Übersetzung ausgewählter Schriften Tertullians (in der Köselschen Bibliothek der Kirchenväter 1912) enthält er sich zu De orat. c. 18, wo der „dies Paschae" erwähnt wird, jeder Bemerkung.

Nach Josef Kolberg (Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians, Braunsberg 1886, S. 182) hieß Pascha „der Karfreitag", „aber auch der Auferstehungstag, wie er alljährlich beim Beginn des Jahres im ersten Monat festlich begangen wurde".

Nach Paul Drews (Real-Enzyklopädie f. prot. Theologie und Kirche [3] 14, 739) ist Pascha bei Tertullian „die ganze Passahwoche, in der Fasten gehalten werden, während dann die Pentekoste als Zeit der Freude auf das schärfste unterschieden wird"; mit dem Ausdruck „dies Paschae" aber sei bald der Karfreitag, bald der Ostersabbat (Karsamstag), einmal vielleicht der Ostersonntag bezeichnet.

Digitized by Google

Sollte Tertullians Paschaterminologie wirklich so hoffnungslos zerfahren sein? Vielleicht ist es doch gut, die Stellen einmal (in mutmaßlicher chronologischer Reihenfolge) zusammenzustellen und miteinander zu vergleichen.

Adv. Jud. c. 10: Adjecit (sc. Moyses) Pascha esse Domini, id est passionem Christi.

De bapt. c. 19: Diem baptismo sollemniorem Pascha praestat, cum et passio Domini, in qua tinguimur, adimpleta est . . . Exinde Pentecoste ordinandis lavacris laetissimum spatium est, quo et Domini resurrectio inter discipulos frequentata est, et gratia spiritus sancti dedicata, et spes adventus Domini subostensa, quod tunc in caelos recuperato eo angeli ad apostolos dixerunt sic venturum, quemadmodum et in caelos conscendit, utique in Pentecoste. Sed enim Hieremias cum dicit: Et congregabo illos ab extremis terrae in die festo, Paschae diem significat et Pentecosten, qui est proprie dies festus.

De orat. c. 18: Sic et die Paschae, quo communis et quasi publica jejunii religio est, merito deponimus osculum.

c. 23: De genu quoque ponendo varietatem observationis patitur oratio per pauculos quosdam, qui sabbato abstinent genibus. . . . Nos vero solo die Dominicae resurrectionis non ab isto tantum, sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus. Tantundem et spatio Pentecostes, quod eadem exaltationis sollemnitate dispungimus.

Ad uxor. II, 4: Quis denique sollemnibus Paschae abnoctantem securus sustinebit?

De idol. c. 14: Non Dominicum diem, non Pentecosten, etiamsi nossent, nobiscum communicassent (sc. nationes); timerent enim, ne Christiani viderentur. . . . Excerpe singulas sollemnitates nationum et in ordinem exsere: Pentecosten implere non poterunt.

De cor. mil. c. 3: Die Dominico jejunium nefas

Digitized by Google

ducimus vel de geniculis adorare. Eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus.

De jejun. c. 13: Ecce enim convenio vos et praeter Pascha jejunantes citra illos dies quibus ablatus est sponsus et stationum semijejunia interponentes, et vos interdum pane et aqua victitantes, ut cuique visum est (cf. cap. 2: Certe in evangelio illos dies jejuniis determinatos putant in quibus ablatus est sponsus).

c. 14: Quod si nova conditio in Christo, nova et sollemnia esse debebunt: aut si omnem in totum devotionem temporum et dierum et mensium et annorum erasit apostolus, cur Pascha celebramus annuo circulo in mense primo? Cur quinquaginta exinde diebus in omni exultatione decurrimus? Cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus et jejuniis parasceuen? Quamquam vos etiam sabbatum, si quando, continuatis, nunquam nisi in Pascha jejunandum secundum rationem alibi redditam.

Aus diesen Stellen geht vor allem ganz deutlich hervor, daß Pascha bei Tertullian mit Auferstehung und Freude nichts zu tun hat oder nur insofern, als es dem Auferstehungsjubel vorangeht: Pascha ist lediglich der Erinnerung an das Leiden und an die Grabesruhe des Herrn geweiht, ist darum ernste Fastenzeit, die selbst auf den Friedenskuß verzichtet. Die Zeit des anhebenden und sich fortsetzenden Auferstehungsjubels, wo Fasten und Knieen ein Unrecht wäre, ist die Pentecoste. Man beachte, wie De or. c. 23 dem „dies Dominicae resurrectionis" das „spatium Pentecostes", De idol. c. 14 dem „Dominicus dies" die „Pentecoste", De cor. c. 3 dem „dies Dominicus" die Zeit „a die Paschae in Pentecosten usque" entspricht. Was der Tag des Herrn jede Woche, das ist jedes Jahr die Pentecoste, die Erinnerung an die Verherrlichung Jesu: an seine Auferstehung, seine Himmelfahrt und seine in Aussicht stehende Wiederkehr sowie an die Geistesmitteilung. Es ist darum ausgeschlossen, daß der „dies Paschae" in De cor. c. 3 auf einmal der Ostersonntag sein

Digitized by Google

sollte, zumal da er De orat. c. 18 ausdrücklich als Fasttag charakterisiert ist. Vielmehr ist in der Zeitbestimmung „a die Paschae in Pentecosten usque" der terminus a quo exklusiv zu nehmen, wie ja auch De jejun. c. 14 die fünfzig Jubeltage erst nach dem Pascha (exinde) laufen.

Somit sind „Pascha" und der „dies Paschae", wie schon Steitz (Theol. Studien und Kritiken 1856, 755) ganz richtig gesehen hat (anders Hilgenfeld, Der Paschastreit in der alten Kirche, 1860, 313 ff.), so ziemlich identische Größen. Sie umfassen die Tage, „quibus ablatus est sponsus" (De jejun. c. 2 u. 13), also den Karfreitag und Karsamstag („parasceuen" und „sabbatum in Pascha" De jejun. c. 14). Der Montanist stimmt mit dem Katholiken in der Festterminologie überein. Einen „dies Paschae" aber kann Tertullian die beiden solennen Fasttage mit demselben Rechte nennen, mit dem Irenäus in seinem berühmten Schreiben an den römischen Bischof Viktor von einem vierzigstündigen Fasttag spricht (Euseb. H. E. V, 24, 12: *τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινάς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσιν τὴν ἡμέραν αὐτῶν*), oder mit dem umgekehrt die syrische Didaskalia einen Zeitraum von sechs Stunden und einen solchen von drei Stunden je als „einen Tag" berechnet (c. 21 p. 88, 13 ff. Lagarde. Deutsche Übersetzung von Achelis und Flemming in TU. N.F. X, 2, S. 106 f.).

Will man aber den „dies Paschae" astronomisch genau fassen, so ist eher der Karsamstag als der Karfreitag darunter zu verstehen. Es ist eine vorzügliche Beobachtung von Hans Achelis, daß man überall mit dem Fasten weniger den Karfreitag als den Karsamstag auszeichnen wollte (R. E. ³ 5, 773). Man dachte an den „hinweggenommenen Bräutigam" und beging dessen Grabesruhe; so „konnte man ebensogut auf ein vierzigstündiges wie auf ein ein- oder zweitägiges Fasten kommen, je nachdem man scharf, eng oder reichlich rechnete". Auch die Vermutung von Achelis, daß „in der Zeit, die zwischen De

Digitized by Google

oratione und De jejunio liegt, das Osterfasten in der afrikanischen Kirche eine gelinde Verschärfung erfahren hätte", ist nicht unbegründet. Bei genauer Rechnung beginnt die Zeit, da „der Bräutigam hinweggenommen ist", erst mit der neunten Stunde (Nachmittag 3 Uhr) des Karfreitags, während der Karsamstag ganz dazu gehört, also im vollen Sinne „dies Paschae" ist. Auch die Zeitbestimmung „a die Paschae in Pentecosten usque" (De jejun. c. 13) führt auf den Karsamstag als den Paschatag, ebenso die Wendung „Paschae diem significat et Pentecostes, qui est proprie dies festus" (De bapt. c. 19), da der „dies Paschae" wohl ebenso der letzte solenne Tag von „Pascha" sein wird, wie der „dies Pentecostes" der Schlußtag der „Pentecoste" ist. Mit den nächtlichen „sollemnibus Paschae" Ad uxor. II, 4 sind ja unzweifelhaft die Feierlichkeiten der Karsamstagnacht gemeint.

Die soeben genannten Wendungen lassen aber auch erkennen, wie nahe eine Verschiebung der Terminologie lag, wie leicht man dazu kommen konnte, „Pascha" auf die Auferstehungszeit auszudehnen und dann sie ausschließlich darunter zu verstehen und „Pentecoste" auf den Schlußtag zu beschränken [1]).

Worin besteht nun aber die „Feier" dieses tertullianischen „Pascha" (Ad uxor. II, 4: Sollemnibus Paschae, De jejun. c. 14: Pascha celebramus)? Ich glaube: der Hauptsache nach eben im Fasten selber. Pascha ist ein feierlicher Fasttag, mehr Fasttag als Festtag (vergl. De jejun. c. 13 gegen Schluß, wo Fastenübungen ebenfalls „sollemnia" genannt werden). Ein eucharistisches Mahl hat hier keine Stelle. Man bedenke: De jejun. c. 14 bezeichnet Tertullian das Fasten an Parasceue und am Sabbatum in Pascha, also das Paschafasten, ausdrücklich als jejunium, als Vollfasten, im Unterschied vom Halb-

[1]) Über „Pfingsten" vergl. Hans Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, 1912, II, 424.

Digitized by Google

fasten (semijejunium) der Stationstage. Nun erzählt er De orat. c. 19, daß manche an den Stationstagen sich scheuten, an den Opfergebeten teilzunehmen, um nicht durch den Empfang des Abendmahles vorzeitig das Fasten zu brechen. Er sucht solche Bedenken allerdings durch den Gedanken zu entkräften, daß durch die Eucharistie das Gott wohlgefällige Werk des Fastens nicht gebrochen, sondern noch mehr geheiligt werde, ermuntert aber dann diese ängstlichen Christen nicht etwa, herzhaft die Eucharistie zu empfangen, sondern gibt ihnen den Rat, den Leib des Herrn entgegenzunehmen und aufzubewahren, um beidem zu genügen, der Teilnahme am Opfer und der vollen Beobachtung des Fastens. Wozu er also diese Christen bewegen will, ist nicht der Genuß der Eucharistie, sondern nur die Teilnahme am Gottesdienst. Wenn aber schon an Stationsfasttagen unüberwindliche Bedenken gegen den Empfang der Eucharistie zutage treten, müßte das beim solennen Paschafasten nicht in noch verstärktem Maße der Fall sein? Und doch redet Tertullian hier von keinerlei Schwierigkeiten. Verrät dies nicht, daß eben an „Pascha" gar keine Eucharistie ausgeteilt wurde? Hätte sonst Tertullian nicht jenen Bedenken am wirksamsten durch den Hinweis darauf begegnen können, daß doch sogar am Paschatage trotz des strengen Fastens die Eucharistie genossen werde?

Das cap. 19, das von den genannten Bedenken handelt, beginnt mit den Worten: Similiter et de stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore Domini. Das „similiter et" nimmt auf den Anfang von cap. 18 Bezug, wo die weitverbreitete Gewohnheit bekämpft wird, während des Privatfastens beim gemeinsamen Gebet den Brüdern den Friedenskuß zu versagen. „Welches (Opfer-) Gebet wäre bei Versagung des heiligen Kusses vollständig? Wen hindert der Friedenskuß in einer Dienstleistung gegen den Herrn? Was soll das für ein Opfer

Digitized by Google

sein, von dem man ohne Friedenskuß nach Hause geht?“ Wenn man, fährt der Schriftsteller fort, den Friedenskuß unterläßt, so verfehlt man sich gegen das Gebot des Herrn, das Fasten zu verheimlichen. Zu Hause, wo sich das Fasten ja doch nicht verbergen läßt, mag man sich des Friedenskusses enthalten. Aber anderwärts, wo man sein Fasten verbergen kann, soll man es auch tun. Auf diese Weise kann man der kirchlichen Disziplin öffentlich und seiner Gewohnheit zu Hause Genüge leisten. „So unterlassen wir am Paschatage, wo das Fasten eine gemeinsame und gewissermaßen öffentliche religiöse Übung ist, mit Recht den Friedenskuß, weil man nicht zu verbergen braucht, was man mit allen gemeinsam tut.“

Aus diesen Worten folgt allerdings, daß am „Paschatage“ eine gottesdienstliche Versammlung stattfand, aber diese mußte nicht notwendig mit eucharistischer Feier verbunden gewesen sein. „Was wäre das für ein Opfer, von dem man ohne Friedenskuß heimgeht?“ Tertullian erklärt allerdings auch das Gebet ohne Friedenskuß für etwas Unvollständiges, er meint aber dem ganzen Zusammenhang nach das Opfergebet, die sacrificiorum orationes (c. 19). Soeben, nachdem ich diese Worte niedergeschrieben, ersehe ich aus einer Anmerkung in der Öhlerschen Tertullianausgabe I, 571, daß — „Wer kann was Dummes, wer was Kluges denken, das nicht die Vorwelt schon gedacht?“ — schon der alte Rigaltius aus der angeführten Stelle über das Paschafasten geschlossen hat: aevo Tertulliani in Africa integrum sive solidum jejunium, commune ac publicum, non fuisse nisi Dominicae passionis die, eoque die ac jejunio omissas fuisse sacrificiorum orationes, omissa pacis oscula. Dem kann man nur zustimmen. Wahrscheinlich war am Karfreitag überhaupt kein Gottesdienst, und man kam wohl erst in der Karsamstagnacht — ohne Friedenskuß — zusammen zu Gebet, biblischer Lesung, Predigt und Tauffeier. Mit der letzten Stunde des Karsamstags endete das „Pascha“ mit seinem Fasten,

Digitized by Google

nun begann die „Pentekoste“ mit jubelndem, eucharistischem Mahle und fröhlichem Friedenskusse.

Mit dieser Terminologie von „Pascha“ und „Pentekoste“ steht Tertullian nicht etwa allein. Nach dem Vorgange von Steitz hat Paul Drews im Jahre 1904 in der R. E.[3] 14, 735 ff. an Stellen aus Aphraates, der Didaskalia, Dionysius von Alexandrien, Origenes, den canones Hippolyti, dem Testamentum Domini, Hippolyt gezeigt, daß auch anderwärts Pascha als (meist eucharistielose) Trauer- und Fastenzeit von der Auferstehung streng geschieden war. An diesem Sachverhalt gehen aber noch heute sämtliche katholischen Lehrbücher der Kirchengeschichte achtlos vorüber, und auch in den protestantischen Lehrbüchern und Handbüchern wird er nicht durchweg gewürdigt. So schreibt Hans Achelis in seinem 1912 erschienenen Werke „Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten“ I, 117: „Der Name des Osterfestes war der jüdische, es hieß Pascha. . . . Man feierte das jüdische Fest weiter in einer Beziehung auf den Tod und auf die Auferstehung des Herrn“, II, 80: „Das einzige Jahresfest, das die christlichen Gemeinden ohne Ausnahme begingen, war noch immer das Paschafest, die Feier der Auferstehung Jesu von den Toten“ und II, 83: „Nach alter Sitte schloß sich an das Osterfest die fünfzigtägige Freudenzeit an, die man Pentekoste nannte.“ Auch in dem von Gustav Krüger 1912 herausgegebenen „Handbuch der Kirchengeschichte“ I, 61 und 128 (von Preuschen) und I, 223 (von Krüger) kommt die ursprüngliche Auffassung und ihr Wandel nicht zu ihrem Rechte. Dagegen ist in Karl Heussis „Kompendium der Kirchengeschichte“ 1909 S. 64 und 119, ebenso im Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ 4 (1913) 1074 (von O. Clemen) und längst vorher bei Moeller-Schubert I[2] (1902) 276 f. und Kurtz-Bonwetsch I[18] (1899) 174 f. der Tatbestand richtig angegeben. Im Kirchlichen Handlexikon 2 (1912) 1257 verrät J. Jatsch keinerlei Kenntnis der einschlägigen Fragen.

Digitized by Google

Was Adolf Hilgenfeld vor fünfzig Jahren geschrieben hat, daß man von einer allgemeinen Verständigung über das altchristliche Pascha und die Paschastreitigkeiten noch sehr weit entfernt sei (Der Paschastreit in der alten Kirche 1860, 119), trifft demnach heute noch ebenso zu.

II. Pascha zur Zeit Cyprians.

Die Verschiebung der Termini, die, wie bereits bemerkt wurde, schon einige Wendungen bei Tertullian als bevorstehend erkennen lassen, war zur Zeit Cyprians zum guten Teil schon eingetreten. Von einem „dies laetitiae Paschae" spricht der römische Bekenner Celerinus in seinem Briefe an seinen afrikanischen Leidensgenossen Lucian (Ep. 21, 2 ed. Hartel 530, 19); also war Pascha zu Rom ein Freudentag. So wird auch der afrikanische „dies Paschae", an dem der zum Lektor beförderte Saturus wiederholt die Schriftlesung übernommen hatte (Ep. 29. Hartel 548, 5), und der „dies Paschae", vor dem der von seiner Herde getrennte Bischof Cyprian zu seinem Leidwesen nicht zurückkehren konnte (Ep. 43, 1; 591, 6), nach dem er aber mit seinen Kollegen einzutreffen hofft (Ep. 43, 7; 596, 21), einen freudigen Charakter haben, wenn dies auch nicht ausdrücklich gesagt ist. Diese Vermutung wird zur Gewißheit, wenn wir in Ep. 56, 3 (649, 23 ff.) lesen: Nunc omnes fere (collegae) inter Paschae prima sollemnia apud se cum fratribus demorantur, quando solemnitati celebrandae apud suos satisfecerint et ad me venire coeperint etc. Hier erscheint Pascha als eine länger dauernde feiervolle Zeit, von der jeder Bischof wenigstens den Anfang inmitten seiner Gemeinde begehen will: „Pascha" ist an die Stelle der tertullianischen „Pentecoste" getreten, und die „prima sollemnia Paschae" mögen das Osterfest und seine Oktav eingeschlossen haben[1]). Auch Commodian, dessen

[1]) Nimmt man noch De cath. eccl. unit. c. 8 (217, 8) und

Digitized by Google

Zugehörigkeit zur zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts und wohl auch zur afrikanischen Kirche als gesichert gelten darf, kennt Pascha als einen Freudenmahlstag, wenn er Instr. II, 34, 1 ff. schreibt:

> Congruet in Pascha, die felicissimo nostro,
> Laetentur et illi, qui postulant sumpta diurna,
> Erogetur eis quod sufficit, vinum et esca.

III. Polykarp von Smyrna und Anicet von Rom.

Wir haben schon oben den Brief des Irenäus an Viktor von Rom (Euseb. H. E. V, 24, 12 ff.) zum Vergleich herangezogen, um den „dies Paschae" Tertullians an der vierzigstündigen „ἡμέρα αὐτῶν" zu illustrieren. Nun müssen wir noch näher darauf eingehen. Vielleicht gelingt es, aus der nun gewonnenen Erkenntnis, daß Pascha und Fasten noch für das dritte Jahrhundert vielfach Korrelate, ja identische Begriffe sind, auch auf dieses vielverhandelte Schreiben und damit auf die zwischen Polykarp von Smyrna und Anicet von Rom diskutierte Paschafrage Licht herüberzuleiten.

Bekanntlich hat Theodor Zahn in den „Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur" IV (1891) 286—303 die These aufgestellt, daß es sich bei der Auseinandersetzung zwischen Polykarp und Anicet nicht um den Quartadezimanismus,

---

Ep. 69, 4 (752, 20), wo das „sacramentum Paschae" jedesmal das alttestamentliche Paschalamm bezeichnet, so haben wir sämtliche Stellen, an denen Cyprian überhaupt von „Pascha" redet (das Register bei Hartel versagt hier fast ganz). Wenn er in Ep. 63, 16 (714, 20) sagt: Nos autem resurrectionem Domini mane celebramus, so ist damit wohl die (tägliche) Eucharistiefeier gemeint. In Ep. 75, 6 (813, 22) spricht Firmilian von Cäsarea von den Verschiedenheiten „circa celebrandos dies Paschae". In der ps.-cyprianischen Schrift De Pascha computus aber heißt es c. 1: Non secundum imaginem sicut illi (sc. Judaei), sed secundum veritatem in commemorationem passionis filii Dei Pascha celebramus, c. 7: diem Passionis et resurrectionis ejus ostendimus (das historische Datum).

Digitized by Google

sondern lediglich um die Frage gehandelt habe, ob man vor Ostern fasten oder nicht fasten solle, und er hat seine These gegen den von mehreren Seiten laut gewordenen Widerstand in Band VI (1900) 106 f. aufrechterhalten [1]). Daraufhin hat Karl Bihlmeyer im „Katholik" 1902, I, 314—327 den Widerspruch eingehender begründet und die alte Auffassung zu erhärten gesucht, daß die Frage, ob man am 14. Nisan selber oder am darauffolgenden Sonntag Ostern feiern solle, den Gegenstand der Verhandlungen gebildet habe. In diesem Falle aber dürften beide Parteien recht oder auch beide Parteien unrecht haben: recht in dem, was sie behaupten, unrecht in dem, was sie ausschließen.

Wenn Irenäus schreibt: *οὐδὲ γὰρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας ἐστὶν ἡ ἀμφισβήτησις, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας*, so hat, wie Zahn richtig gefühlt hat, das *αὐτοῦ* nach *εἴδους* nur einen Sinn, wenn schon die Wendung *περὶ τῆς ἡμέρας* den Begriff der *νηστεία* enthält. Die *ἡμέρα* ist der 14. Nisan, der Paschatag, aber als Fasttag. Vielleicht ist der folgende Satz (*οἱ μὲν γὰρ οἴονται μίαν ἡμέραν δεῖν αὐτοὺς νηστεύειν, οἱ δὲ δύο, οἱ δὲ καὶ πλείονας, οἱ δὲ τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινάς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσιν τὴν ἡμέραν αὐτῶν*) nicht die nähere Erklärung zu *περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας*, wie man allgemein annimmt, sondern zu *περὶ τῆς ἡμέρας*: für die einen besteht der Paschafasttag aus einem Tag, für die anderen aus zwei Tagen, für andere aus mehr Tagen, wieder für andere aus vierzig Stunden. Das ist die *ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων*, die *διαφωνία τῆς νηστείας* (§ 13): die Verschiedenheit unter denen, die den Paschafasttag halten. Nun gab es, mag Irenäus fortgefahren haben, sogar solche, die überhaupt keinen Paschafasttag hielten. Und zu denen gehörten sogar (§ 14) die römischen

[1]) Volle Zustimmung fand Zahn bei Hans Achelis, R. E.[3] 5, 773, und „Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten", 1912, II, 83.

Digitized by Google

Bischöfe bis auf Soter (Anicet, Pius, Hyginus, Telesphorus und Xystus), die den Paschafasttag weder selbst hielten noch ihrer Gemeinde zugestanden und dennoch mit den aus solchen Parochieen, in denen der Paschafasttag gehalten wurde, zugereisten Christen sich vertrugen, obwohl doch das Halten dem Nichthalten noch entgegengesetzter war (oder: obwohl das Halten denen, die den Paschafasttag nicht hielten, noch mehr zuwider war: *καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσιν*)[1] sc. als die verschiedene Praxis unter denen, die wenigstens im Halten des Paschafasttages selber einig waren. Es wurde aber (§ 15) niemals jemand *διὰ τὸ εἶδος τοῦτο* exkommuniziert, sondern die römischen Bischöfe, obwohl *μὴ τηροῦντες*, sandten *τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν τηροῦσιν* die Eucharistie. Das *διὰ τὸ εἶδος τοῦτο* in § 15 scheint sich ebenso auf das *περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας* in § 12 zurückzubeziehen wie das *συμμετροῦσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν* in § 13 auf das *περὶ τῆς ἡμέρας* in § 12.

Nun will ich aber sofort selber angeben, was gegen die hier vorgetragene Deutung von *περὶ τῆς ἡμέρας* und *περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας* spricht: das *ἐστίν* (*ἡ ἀμφισβήτησις*). Der Gegensatz von *τηρεῖν* und *μὴ τηρεῖν* (also die Differenz *περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας*) gehörte zur Zeit des Irenäus bereits der Vergangenheit an, nur die *ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων*, die *διαφωνία τῆς νηστείας*, also die Differenz *περὶ τῆς ἡμέρας*, dauerte fort. Eusebius, dem die Schreiben der Kirchen aus dem zweiten Paschastreit noch vorlagen, erklärt, daß alle Kirchen außerhalb Kleinasiens mit der Praxis der römischen Kirche übereinstimmten (V, 23, 1—4). Das *ἐστίν* trifft also nur für den ersten Teil des Satzes zu — bei dem es auch

[1] Dieser Satz scheint eine Art Comparatio compendiaria zu enthalten oder einen auch sonst üblichen Wechsel von sächlicher und persönlicher Wendung; jedenfalls will er im Grunde den Gegensatz von *τηρεῖν* und *μὴ τηρεῖν* oder der *τηροῦντες* und der *μὴ τηροῦντες* ausdrücken.

Digitized by Google

wirklich steht —, nicht mehr für den zweiten, bei dessen näherer Ausführung Irenäus ins Präteritum (*μᾶλλον ἐναντίον ἦν*) übergeht. Wer diese Schwierigkeit für entscheidend hält, mag bei der bisherigen Erklärung und bei — den bisherigen Schwierigkeiten bleiben.

Wie dem sein möge, in § 14 ff. ist klar gesagt, daß der in den Verhandlungen zwischen Polykarp und Anicet unausgeglichen gelassene Gegensatz von *τηρεῖν* und *μὴ τηρεῖν*, die Differenz der *τηροῦντες* und *μὴ τηροῦντες*, größer war (*μᾶλλον ἐναντίον ἦν*) als im Streit unter Viktor. Dieser, Bischof Viktor, gehört, während die römischen Bischöfe vor Soter überhaupt *μὴ τηροῦντες* waren, zu den *τηροῦντες* wie die von ihm geschnittenen Asiaten, er unterscheidet sich mit der übrigen Kirche von den Asiaten nur dadurch, daß er den Paschatag durchfastet, während sie gegen Abend das Fasten beendigen und Eucharistie feiern (Euseb. V, 23, 1 ff.).

Zu *τηρεῖν* und *μὴ τηρεῖν* ist also allerdings zu ergänzen *τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ Πάσχα*, wie es im Schreiben des Polykrates heißt (V, 24, 6), oder *σελήνης τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην*, wie Eusebius sich ausdrückt (23, 1), aber im Sinne eines Fasttages, des Paschafastens. Unter Anicet war der Gegensatz noch viel stärker als unter Viktor, weil die römische Kirche früher überhaupt kein Paschafasten hielt, überhaupt kein „Pascha feierte". Für die römischen Bischöfe vor Soter gab es keinen „14. Nisan", kein Fasten, kein „Pascha".

Mit Recht hat Zahn auf die Wendung *οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν οὔτε τοῖς μετ' αὐτῶν ἐπέτρεπον* die Hand gelegt. Daß die Gemeinde, wenn ihr Bischof nicht Ostern feiert, auch nicht Ostern feiern kann, ist für normale Zeiten so selbstverständlich, daß die besondere Erwähnung an Absurdität grenzte. Man braucht, um auf diese Erwägung zu kommen, die Wendung des Irenäus nicht zu „pressen" (Bihlmeyer S. 321), sondern nur zu nehmen, wie sie dasteht. Auch wenn man den Kreis derer *μετ' αὐτῶν* weiter

Digitized by Google

fassen wollte, wäre doch immer noch die eigene Gemeinde in erster Linie gemeint. Dagegen wird der Satz des Irenäus verständlich, wenn sich das τηρεῖν auf das Pascha als Fasttag bezieht. Einen Fasttag könnte schließlich die Gemeinde oder der einzelne auch ohne den Bischof halten: aber auch das duldeten die römischen Bischöfe nicht. Pascha war ihnen Hekuba.

Bei dieser Deutung fallen die Schwierigkeiten, womit die Erklärungen Bihlmeyers und Zahns belastet sind. Bezieht man nämlich das τηρεῖν auf die Feier des Osterfestes, so würde Irenäus mit dem Hinweis darauf, daß ja auch die Bischöfe vor Soter den 14. Nisan nicht gefeiert hätten, die römischen Bischöfe von Soter an als Quartadezimaner hinstellen. Das ist eine Schwierigkeit, von der Bihlmeyer selber zugibt, daß sie „nicht mit Sicherheit gelöst werden kann". Umgekehrt sieht sich Zahn vor die Frage gestellt: „Wie konnte der Quartodezimaner Polykarp mit der römischen Kirche Pascha feiern, ohne daß die nachher so heftig verhandelte Frage nach dem richtigen Zeitpunkt der Feier auch nur zur Sprache kam? Oder wenn die tatsächliche gemeinsame Feier nicht über jeden Zweifel erhaben ist, wie konnte jene Differenz des Fastens oder Nichtfastens zur Sprache kommen, ohne daß die vierzig Jahre später jedenfalls für viel wichtiger geachtete Frage berührt wurde, an welchem Tage die Kirche das Pascha zu feiern habe?" Und er weiß nur die Antwort: entweder hat Polykarp im Unterschied von seinen Landsleuten um 190 die letztere Differenz als gleichgültig angesehen, — oder die römische Kirche zur Zeit Anicets war selbst quartodezimanisch (Forschungen IV, 300 ff.).

Freilich ist bei unserer Deutung der Gegensatz zwischen der asiatischen und der römischen Praxis noch fundamentaler — μᾶλλον ἐναντίον, wie Irenäus selber sagt —, aber eben deshalb war es bei beiderseitigem Konservativismus und weitherziger, friedliebender Gesinnung schließlich das beste, über diesen Kapitalpunkt (περὶ τούτου τοῖ

Digitized by Google

κεφαλαίου) einfach hinwegzugehen, da eine Verständigung, wie sie über untergeordnete Punkte leicht erreicht wurde (περὶ ἄλλων τινῶν μικρὰ σχόντες πρὸς ἀλλήλους), hierüber ja doch ausgeschlossen war. Diese ἄλλα τινὰ aber standen mit der Paschafrage in keinem Zusammenhang.

Eusebius sagt IV, 14, 1, daß Polykarp sich nach dem Berichte des Irenäus unter Anicet in Rom aufgehalten und mit ihm sich auseinandergesetzt habe διά τι ζήτημα περὶ τῆς κατὰ τὸ πάσχα ἡμέρας. Bihlmeyer erklärt diese Notiz für ausschlaggebend gegen Zahn. „Der Vater der Kirchengeschichte hatte den ganzen Brief des Irenäus noch vor sich liegen, und wenn er sich auch manche Ungenauigkeiten zuschulden kommen ließ, so kann man doch nicht annehmen, daß er seine Vorlage so total mißverstanden hat und etwas hineinlegte, was gar nicht drin stand" (S. 396). Bei meiner Deutung handelte es sich wirklich περὶ τῆς κατὰ τὸ πάσχα ἡμέρας, um den Paschafasttag (vergl. Euseb. V, 23, 3: τῶν κατὰ τὸ πάσχα νηστειῶν).

Wenn Preuschen (R. E. [3] 14, 729) die Beziehung des τηρεῖν auf das Osterfasten deshalb für unmöglich erklärt, weil nach Hermas (Sim. V, 1) die Stationsfasten um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bereits im Gebrauch gewesen seien, so verstehe ich diese Berufung nicht, da Stationsfasten und Paschafasten zwei ganz verschiedene Dinge sind. Dagegen kommt er doch wieder aufs Richtige hinaus, wenn er „an die Beobachtung des jüdischen Passahgesetzes denkt". „In Kleinasien war sie üblich, in Rom war sie unbekannt. Dort pflegte man den 14. Nisan zu feiern, hier wußte man nur von einer wöchentlichen Sonntagsfeier, die das Gedächtnis der Auferstehung Jesu wacherhielt, wie die Stationsfasten am Mittwoch und Freitag die Gemeinde immer wieder an Jesu Gefangennahme und Tod erinnerten; dort blieb man bei der judenchristlichen Treue gegen das Gesetz wenigstens in dieser Hinsicht stehen, hier nahm man den paulinischen Stand-

Digitized by Google

punkt ein und machte von dem Gesetz keinen Gebrauch mehr."

Die römische Kirche kannte bis auf Soter kein „Pascha", weder ein Osterfasten noch ein Osterfest. Wir haben für diese Tatsache auch einen Zeugen an Justin dem Märtyrer, der nur einen Wochenfeiertag, den Sonntag, kennt (Dial. c. Tryph. c. 138; Apol. I c. 67) und von jüdischer Seite den Vorwurf erfährt, daß die Christen den Heiden gleichständen, da sie weder die jüdischen Feste noch die Sabbate feierten (Dial. c. 10: *ἐν τῷ μήτε τὰς ἑορτὰς μήτε τὰ σάββατα τηρεῖν*). Das christliche Pascha besteht lediglich in der Umwandlung zu neuem sittlichen Leben (Dial. c. 14). Wie man sieht, gebraucht auch Justin *τηρεῖν* für das Beobachten alttestamentlicher Vorschriften. Es ist das, wie Bihlmeyer mit Recht sagt, geradezu ein terminus technicus, und man muß ihn auch bei Irenäus in diesem Sinne nehmen. Die römische Kirche „beobachtete" bis auf Soter keinen „vierzehnten Nisan", kein „Pascha", und als sie ihn zu beobachten anfing, war für sie wie für die anderen Kirchen „Pascha" kein Auferstehungstag, sondern ein strenger „Fasttag". Die Auferstehung feierte man in der Kirche geraume Zeit nur durch einen Wochenfesttag, den Sonntag — mag dieser geschichtlich wie immer aufgekommen sein (vergl. Eduard Schwartz in Preuschens Ztschr. f. neutest. Wiss. VII [1906] 22 ff.), nachdem er einmal da war, setzte ihn die christliche Reflexion zur Auferstehung des Herrn in Beziehung —; als dann auch ein jährliches solenneres Gedenken üblich wurde, verband sich dieses nicht mit „Pascha", sondern mit „Pentekoste".

IV. Polykrates von Ephesus und Viktor von Rom.

Begingen nicht wenigstens die Quartadezimaner in Kleinasien an ihrem „Pascha" am 14. Nisan zugleich das Fest der Auferstehung des Herrn? Das ist so ziemlich die allgemeine Anschauung der Gelehrten seit Eusebius (H. E. V, 23, 1 f.). Erwin Preuschen hat ihr in der

Digitized by Google

R. E.[3] 14, 727 ff. aufs neue Ausdruck und Begründung gegeben. Er verweist zur Erklärung des Verhaltens der Quartadezimaner namentlich auch auf die alte Überlieferung, wornach Jesus noch am Abend des Todestages auferstanden wäre. Pascha sei für die Asiaten der Gedächtnistag für Tod und Auferstehung gewesen, und dagegen habe sich der Kampf der Abendländer gerichtet. Auch O. Clemen vertritt in der „Religion in Geschichte und Gegenwart" 4 (1913) 1074 diesen Standpunkt. Dagegen ist Paul Drews in der R. E.[3] 14, 736 der Anschauung, daß sich darüber, ob die Kleinasiaten ihr Fastenbrechen an ihrem Passahtage als Auferstehungsfeier meinten, nichts ausmachen lasse. Aus den von Eusebius gegebenen Auszügen aus dem Verteidigungsbrief Polykarps (es muß natürlich heißen: des Polykrates) gehe darüber nichts hervor. Da sie sich offenbar streng an die jüdische Sitte gehalten hätten, so liege es nahe, anzunehmen, daß sie entsprechend dem jüdischen Passahmahl die Eucharistie (vielleicht noch in Form einer wirklichen Mahlzeit) am Abend des Passahtages gefeiert hätten (so auch Schürer in der Ztschr. f. hist. Theol. 40, S. 198, 224, 253), ohne damit schon eine Auferstehungsfeier zu verbinden: am Morgen war das Passahlamm, Christus, geschlachtet, am Abend wurde es in der Eucharistie genossen; damit war die jüdische Sitte ins Christliche umgesetzt. Er verweist dann noch auf den Quartadezimaner Apollinaris, der nur von Tod, Kreuzigung und Begräbnis, aber nicht von Auferstehung rede, sowie auf ein koptisch erhaltenes gnostisches Evangelienfragment, auf eine Bestimmung im Testamentum Jesu Christi und auf Stellen bei Afrahat, worin zur Paschafeier das Abendmahl gehört, ohne daß ein Gedanke an die Auferstehung damit verbunden wäre.

In der Tat findet sich im Schreiben des Polykrates (bei Euseb. V, 24, 2 ff.), wenn man es ohne eusebianische Brille liest, nichts, was auf die Auferstehung des Herrn als Paschagedanken der Asiaten hinwiese. Aber auch vom

Digitized by Google

Tode Jesu ist mit keinem Worte die Rede (vergl. Schürer, De controversiis paschalibus secundo p. Ch. n. saeculo exortis 1869, 61). Von den in Asien ruhenden „großen Lichtern" sagt der Briefschreiber: *οἵτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες.* Man beachte, daß er nicht einmal sagt: „sie feierten Pascha am 14. Nisan", obwohl das noch ganz unverfänglich wäre. Aber er sagt bezeichnenderweise: „sie hielten den Paschatag des 14. Nisan", d. h. sie hielten den im Alten Testament vorgeschriebenen Tag, und zwar hielten sie ihn *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον*, d. h. weil und wie er von Jesus selber gehalten wurde, nämlich mit der Feier des Abendmahles. Auch seine bischöflichen Verwandten *πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον ὅταν ὁ λαὸς ἤρνει τὴν ζύμην*: sie feierten den Tag, an dem die Juden das Gesäuerte entfernten, d. h. sie begingen den ersten Tag der ungesäuerten Brote (Matth. 26, 17: *τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων*) alle, wie Jesus, mit dem Abendmahl. Und so begehen die Asiaten nicht ohne Grund (*ἀρᾳδιούργητον*) den Tag *μήτε προστιθέντες μήτε ἀφαιρούμενοι*, indem sie weder etwas hinzufügen noch etwas weglassen, d. h. eben so, wie und wann Jesus ihn mit den Jüngern beging.

Darnach dürfte die Auffassung Schürers (De controversiis paschalibus 1896, 20 sqq.) im Rechte sein. Die Asiaten begingen den 14. Nisan, weil er im Alten Testament vorgeschrieben war — *πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν διεληλυθώς* sagt Polykrates —, und weil das Beispiel Jesu und seiner Jünger ihnen keinen Zweifel darüber ließ, daß dieser Tag auch für den Neuen Bund in Kraft geblieben sei. Da es sich also um ein göttliches Gebot handelt — vielleicht ist auch zugleich an Luk. 22, 19 (*τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*) gedacht —, so kann dem römischen Ansinnen nicht Folge gegeben werden: *πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις* (Act. 5, 29). Die Asiaten feierten aber den 14. Nisan nicht etwa more judaico, d. h. mit Schlachten

Digitized by Google

eines Paschalammes, wie man auch schon gemeint hat, sondern in evangelischer Weise mit dem Abendmahl. Ihr Paschalamm ist Christus selber, der sich den Seinen im Abendmahle hingibt. Das „Jüdische" daran ist lediglich die Einhaltung des Tages, des 14. Nisan (vergl. Schürer S. 28 ff.).

Der Paschagedanke der Asiaten bezog sich also weder auf den Tod noch auf die Auferstehung Jesu, sondern lediglich auf seine in der Eucharistie versinnbildete Erlösungstat und insofern auch auf die Einsetzung des Abendmahles (Hilgenfeld, Der Paschastreit, 1860, S. 295 ff.). Das Fasten bis gegen Abend diente bei ihnen wohl nicht zum Ausdruck der Trauer, sondern zur Reinigung und Vorbereitung auf den Genuß des Paschalammes Christus (Schürer S. 49). Vielleicht war ihnen die Entfernung des Gesäuerten bei den Juden Bild und Ausdruck des Fastens. Von den Kirchen außerhalb der Asia proconsularis aber haben wir gesehen, daß sie an ihrem Pascha an den Tod und die Grabesruhe des Herrn dachten und darum ihren „Paschatag" nur mit strengem Fasten begingen. Die Zeugnisse stammen zwar, abgesehen von dem Briefe des Irenäus an Viktor, der nur vom Paschafasten, nicht vom Paschagedanken spricht, erst aus dem dritten Jahrhundert. Wir haben aber keinen Grund, anzunehmen, daß sich im Paschagedanken vom zweiten zum dritten Jahrhundert etwas geändert habe. Zudem ist Tertullian ein Zeuge, der ganz nahe an die Zeit Viktors heranreicht, jedenfalls das zweite Jahrhundert noch berührt und darum sehr wohl für die abendländische Auffassung am Ausgang des zweiten Jahrhunderts in Anspruch genommen werden darf: für ihn aber ist Pascha die Zeit des Todes und der Grabesruhe des Herrn, die mit Trauer und strengem Fasten begangen wird. Dieser Auffassung huldigte man demnach im Abendland und im Orient außerhalb der Asia proconsularis [1]). Wem aber Pascha diesen Inhalt und

[1]) Daß auch den Abendländern „Pascha" das Abendmahl gewesen wäre, wie Hilgenfeld (Theol. Jahrbücher VIII, 222 ff. Der

Digitized by Google

diesen Charakter hatte, der konnte, wenn er von der solennen Eucharistiefeier der Asiaten am 14. Nisan hörte, die er sich erst mit Beginn der Pentekoste am Sonntagmorgen zur Feier der Auferstehung gestattete, leicht auf die Vermutung kommen, daß die Asiaten an ihrem Pascha nicht den Tod und die Grabesruhe des Herrn, sondern seine Auferstehung, oder wenigstens diese auch, begingen. Aber auch wo man wußte, daß die Asiaten mit ihrer Paschaeucharistie die christliche Erlösung feierten, war der Anstoß nicht behoben, weil für andere eben nur ein Sonntag Gedächtnistag der — erst durch die Auferstehung vollendeten und gesicherten — Erlösung sein konnte.

Wenn Eusebius V, 23 als Anschauung der Kleinasiaten angibt, man müsse am 14. Nisan selber, gleichgültig, welcher Wochentag es sei, *τὰς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι*, während die übrigen Kirchen es nicht für zulässig erachteten, an einem anderen Tag als „am Tag der Auferstehung unseres Herrn“ (d. h. eben an einem Sonntag) *τὰς νηστείας ἐπιλύεσθαι*, so ist damit ganz richtig die Beendigung des Fastens als der am meisten in die Augen springende Streitpunkt gekennzeichnet. Es ist auch noch ziemlich unverfänglich, wenn er von den Asiaten sagt: *σελήνης τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην ᾠοντο δεῖν ἐπὶ τῆς τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτῆς παραφυλάττειν*. Anders aber verhält es sich wohl, wenn er die nichtasiatischen Kirchen darin übereinstimmen läßt: *ὡς ἂν μηδ' ἐν ἄλλῃ ποτὲ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτελοῖτο τοῦ κυρίου μυστήριον*. Unter der „Feier des Geheimnisses der Auferstehung des Herrn von den Toten“ kann kaum die Feier der Eucharistie an sich, sondern nur die mit eucharistischer Feier begangene Erinnerung an die Auferstehung des Herrn verstanden sein. Damit sind aber allem nach die Gedanken verschoben und mit den

Paschastreit in der alten Kirche, 1860, 216 ff.), oder die coena Domini zu Ehren der Auferstehung, wie Schürer (De controversiis paschalibus p. 13 und 65) meint, steht mit den Quellen nicht im Einklang.

Digitized by Google

Motiven der Asiaten die ihrer Gegner durcheinandergebracht, wobei es fraglich bleibt, ob Eusebius diese Verquickung selber erst verschuldet oder nur von früher übernommen hat. Das letztere dürfte wahrscheinlicher sein, da Eusebius mit dem Schluß des Satzes (*καὶ ὅπως ἐν ταύτῃ μόνῃ τῶν κατὰ τὸ πάσχα νηστειῶν φυλαττοίμεθα τὰς ἐπιλύσεις*) wieder deutlich Pascha und Fasten zusammenstellt (vergl. Paul Drews in R. E.[3] 14, 736), VI, 34 von einer *ἡμέρα τῆς ὑστάτης τοῦ πάσχα παννυχίδος* spricht und auch in seiner Schrift De paschate mit Pascha nicht den Gedanken an die Auferstehung verbindet (Schürer, De controversiis paschalibus p. 40 sqq.).

V. Epilog. Die römische Kirche im Lichte der Paschastreitigkeiten.

„Alle Wege führen nach Rom." Von den altkirchlichen Fragen haben die meisten einen erhobenen Finger, der nach Rom deutet. Auch der Paschastreit, und er in erster Linie, wirft interessante Streiflichter auf die römische Kirche und ihre Haltung.

In Rom gab es bis auf Bischof Soter kein „Pascha", weder ein Paschafasten noch ein Paschafest. Man kannte nur einen Wochenfeiertag, den Sonntag. Für den jüdischen „14. Nisan" hatte die vorwiegend heidenchristliche Gemeinde Roms kein Interesse. Als dann Pascha auch in Rom Eingang fand, wurde es im Gegensatz zum Judentum als strenge Fastenzeit begangen und ein paar Jahrzehnte später kündigte Bischof Viktor den Kleinasiaten, die nur bis gegen Abend fasteten und dann das eucharistische Mahl feierten, die kirchliche Gemeinschaft. Es ist eine Ironie der Geschichte, wenn die römische Kirche von ihrem Verehrer Irenäus an ihre eigene noch gar nicht ferne Vergangenheit erinnert werden mußte, wenn man ihr andeuten mußte, daß sie am allerwenigsten Grund hätte, in der Paschafrage so herrisch aufzutreten, nachdem sie selber bis vor kurzem noch gar kein Pascha gekannt hatte.

Digitized by Google

In der alten Zeit hat keine Kirche in Kultus, Disziplin und Dogma so viel experimentiert und geändert wie die römische. Ich erinnere nur an die Epiklese, an die Umstellung der Gebete des Meßkanons, an die Bußdisziplin, an die Christologie, die den variabeln Charakter Roms ebenso zeigen wie die Paschafrage. Konservativ wurde die römische Kirche erst, nachdem sie das Spiel gewonnen und ihre Autorität gesichert hatte. Und auch da verstand sie es immer noch, unter dem Scheine der Tradition und der Interpretation des Überlieferten Neues einzuschmuggeln, durch geschickte Weichenstellung die Entwicklung in Kurven zu leiten und zu dem von ihr angestrebten Ziele zu führen.

Man ist vielfach, auch auf protestantischer Seite[1]), der Anschauung, daß Viktor in seinem Schreiben an die Kleinasiaten die Autorität der römischen Kirche mit Petrus und Paulus begründet habe, da offenbar demgegenüber Polykrates sich auf die in Asien ruhenden „großen Lichter" berufe. Diese Anschauung entbehrt aber eines ausreichenden Grundes. Sie ging aus der handschriftlich nicht beglaubigten und darum jetzt allgemein aufgegebenen Lesart: *καὶ γὰρ [καὶ] κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται* hervor und wirkte dann mit der Macht der Suggestion weiter, auch nachdem die Grundlage gewichen war. Steitz übersetzt sogar, obwohl er das zweite *καὶ* nicht hat: denn auch in Asien ruhen große Lichter. So müßte Polykrates in der Tat sagen, wenn er mit seinen Ausführungen einer römischen Berufung auf Petrus und Paulus begegnen wollte. Allein der Satz lautet: denn in Asien ruhen große Lichter. Der Bischof von Ephesus will mit seiner Be-

[1]) So Steitz (Theol. Studien und Kritiken, 1856, 776), Hilgenfeld (Der Paschastreit in der alten Kirche, 1860, 228 und 289), Schürer (De controversiis paschalibus, 1869, 63) und neuestens G. Ficker in „Religion in Geschichte und Gegenwart" 4 (1913) 1662 s. v. Polykrates, während Hans Achelis (Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten II, 117 ff.) sich darüber nicht äußert.

Digitized by Google

rufung auf die hohen Ahnen seiner Kirche diese nicht als Rom ebenbürtig, sondern als Rom überlegen bezeichnen: was will die parvenühafte römische Kirche gegenüber der Kirche Kleinasiens mit ihrer großen Vergangenheit und soliden Tradition? Wie man sieht, war es für die römische Kirche hohe Zeit, sich ebenfalls einen respektabeln Ahnensaal einzurichten, wenn sie mit den alten Kirchen des Orients konkurrieren und sie überflügeln wollte. Kontrollierte doch noch in der Mitte des dritten Jahrhunderts Firmilian von Caesarea die Praxis Roms an der von — Jerusalem, um ein Abweichen der römischen Kirche von der alten apostolischen Tradition festzustellen (Ep. 75, 6 der cyprianischen Sammlung). In der Paschafrage konnte sie sich unmöglich auf Petrus und Paulus berufen, selbst wenn ihr diese Berufung sonst schon geläufig gewesen wäre, da man ja in Rom, wie Irenäus wußte, bis auf Bischof Soter überhaupt keine Paschafeier kannte.

„*Πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις.*“ Es ist das erstemal in der Kirchengeschichte, daß dieses Wort, das zuerst gegen die Befehle der, ebenfalls „von Gott eingesetzten“, jüdischen Hierarchie fiel (Act. 5, 29), römischen Ansprüchen entgegengestellt wurde. Es ist merkwürdig, daß auf römischer Seite das *πειθαρχεῖν* nicht in Beschlag genommen wird. Scheint hier Polykrates nicht die Gehorsamspflicht gegen Rom formell anzuerkennen und nur einem direkten göttlichen Gebote nachzusetzen? Indes wäre nichts verfehlter, als dem Bischof von Ephesus den Gedanken an einen „kanonischen Gehorsam“ gegen Rom zu insinuieren. Was für die Forderung der römischen Kirche im Paschastreit spricht, ist nicht ihre formale Autorität, sondern, wie auch Irenäus in seinem Schreiben zu erkennen gibt, ihre Übereinstimmung mit den übrigen Kirchen, die Einheit der Kirche in Kultus und Disziplin. Sie ist an sich ein so hohes Gut, daß auch die Kleinasiaten bereit wären, ihr zuliebe nachzugeben und ihre abweichende Praxis zu opfern, wenn es sich für sie nicht

Digitized by Google

um ein göttliches Gebot handelte. Anderseits sind sie trotz allem bereit, mit den einer anderen Praxis huldigenden Kirchen Frieden zu halten und die Einheit zu wahren. Es ist derselbe Standpunkt, den siebzig Jahre später Cyprian von Karthago und Firmilian von Cäsarea einnahmen, wenn sie mit den die Ketzertaufe anerkennenden Kirchen die Gemeinschaft nicht brechen wollten, obwohl sie selber von der Ungültigkeit der Ketzertaufe überzeugt waren und demgemäß zu handeln sich durch göttliches Gebot verpflichtet glaubten.

Der herrische Bischof Viktor von Rom aber machte die erste Kraftprobe und — unterlag, wie im dritten Jahrhundert Bischof Stephan gegen Cyprian und die Kleinasiaten bei der zweiten Kraftprobe unterlag. Das ἀποκόπτειν πειρᾶται des Eusebius (H. E. V, 23) erzählt von der ersten Niederlage Roms. Wie der Kirchenhistoriker selber weiter berichtet, waren die übrigen Bischöfe, obwohl sie die römische Paschapraxis teilten, mit dem Vorgehen Viktors durchaus nicht alle einverstanden. Und Irenäus gab in einem Schreiben an den römischen Kollegen dem Gedanken Ausdruck, daß ein Grund zum Abbruch der kirchlichen Gemeinschaft mit den Kleinasiaten schlechterdings nicht vorliege, da eine Verschiedenheit in der Paschafrage von jeher, früher sogar noch in viel stärkerem Maße, bestanden habe, ohne daß die kirchliche Einheit deshalb gestört worden wäre, daß eine Verschiedenheit in der disziplinären Praxis die Einheit im Glauben nur noch mehr hervortreten lasse. Das Verhalten der Bischöfe im Paschastreit ist ein Beleg dafür, wie wenig die Gemeinschaft mit Rom eine Gemeinschaft mit der Gesamtkirche, ein Ausschluß von Rom eine Exkommunikation aus der katholischen Kirche bedeutete, wie wenig ein römischer Spruch für die ganze Kirche ohne weiteres als rechtsverbindlich galt, wie wenig die Bischöfe in einem römischen Urteil eine res iudicata erblickten, wie wenig sie auf selbständige Prüfung und Entscheidung einer kirchlichen Frage verzichteten.

Digitized by Google

Ein „Roma locuta, causa finita“ gab es im ganzen kirchlichen Altertum nicht, auch noch nicht für Augustin, als dessen Gedanke dieser Satz angeführt zu werden pflegt.

Hugo Koch.

Die Aufgabe der Religionspsychologie.

Wenn unter Religionspsychologie die psychologische Betrachtung der Religion verstanden wird, so ist diese Wissenschaft älter als ihr Name. Schleiermacher dürfte dann das erste bedeutende Unternehmen auf diesem Gebiete ausgeführt haben. Er hat derjenigen Wissenschaft die Bahn gebrochen, welche sich heute anschickt, nicht weniger als die gesamte Religionsphilosophie und die systematische Theologie von sich aus neu zu gestalten.

Freilich wurden schon lange vor Schleiermacher gelegentlich religiöse Vorgänge psychologisch beobachtet und beschrieben. So wandte Augustin seine Aufmerksamkeit z. B. der Versuchung, der Sünde, der Bekehrung, dem Glauben und der mystischen Verzückung zu. Aber diese psychologische Beobachtung und Beschreibung einzelner religiöser Vorgänge ist noch nicht Religionspsychologie Von einer solchen kann erst die Rede sein, wo die Religion als Ganzes und nach methodischen Grundsätzen psychologisch betrachtet wird. Das tat zuerst Schleiermacher. Freilich sieht sein Unternehmen noch erheblich anders aus als das, was sich seit etwa 1880 als Religionspsychologie mit besonderer Betonung nennt. Denn hier wird der psychologische Gesichtspunkt ausschließlich geltend gemacht und das Verständnis der Religion nur von da aus gesucht. Dabei gewinnt der einzelne, ja der individuelle religiöse Vorgang, das „persönliche Erlebnis“ ein neues Interesse. Die Aufgabe der Religionspsychologie hat sich eben verschoben und steht im Begriffe, sich noch weiter zu verändern. Diese Veränderungen der Aufgabe sind bedingt durch die Erwartungen, welche man der neuen

Digitized by Google

Wissenschaft entgegenbrachte und noch weiter entgegenbringt. Es dürfte nicht ohne Interesse sein, diesen Erwartungen und den durch sie gestellten Aufgaben der Religionspsychologie nachzugehen und sie auf ihre Berechtigung hin zu befragen. Wir dürften dabei zweckmäßig zuerst Schleiermacher und seine Nachfolger betrachten, sodann die neuere Religionspsychologie seit rund 1880 und endlich die Erwartungen der Religionspsychologen sowie die Leistungsfähigkeit der Religionspsychologie auf ihr Maß zurückführen.

I. In der älteren religionspsychologischen Betrachtung soll nur eine Begründung des religiösen Glaubens im menschlich-geistigen Leben und damit ein Ausgangspunkt für die Darstellung desselben in der Glaubenslehre (Schleiermacher, I. A. Dorner) gewonnen werden.

1. Schleiermacher betrachtet in seinen Reden die Religion psychologisch. Namentlich in der zweiten Rede findet sich jene berühmte psychologische Schilderung des religiösen Grunderlebnisses, und bereits am Schluß der ersten darf sich der Redner rühmen, der Religion eine eigne Provinz im Gemüte, nämlich das Gefühl, erobert zu haben.

Aber schon in der vierten Rede wird das bloß Subjektiv-Psychologische überschritten, indem hier gezeigt wird, daß die Religion über die bloßen Subjekte übergreift und sie zu einer Gemeinschaft verbindet. Vollends in der philosophischen Ethik werden die korrelativen Begriffe Religion und Kirche ethisch orientiert. Das bedeutet bei Schleiermacher, daß sie vernünftige und damit notwendige Betätigungen des menschlichen Geistes sind. Das menschliche Geistesleben aber ist eine Form, in welcher sich die Vernunft gegenüber der Natur betätigt, sich in sie hineinbildet und sie sich anbildet. Mithin erscheint hier die Religion letztlich als in der allgemeinen Weltvernunft begründet.

Das Gefühl bleibt dabei gleichwohl in seinem Rechte,

Digitized by Google

es behält seine Bedeutung im Haushalt des Geistes. Aber es muß genau so wie Verstand und Wille ethisiert werden. Mit anderen Worten: die subjektiven, individuellen psychischen Funktionen mit Einschluß des Gefühls müssen zu Organen der Vernunft geformt werden.

Folglich ist Schleiermachers Religionsbetrachtung nicht bloß-psychologisch. Dieser Satz wird bestätigt, wenn wir auf die Glaubenslehre sehen. Die hier vorgetragene Definition der Religion in § 4 ist ein Lehnsatz aus der philosophischen Ethik. Dazu kommt, daß auch das Historische als bestimmender Faktor für die konkrete Religion anerkannt wird. Diese Bedeutung eines transsubjektiven geistigen Inhaltes für die Religion tritt namentlich in der Definition der Glaubenslehre § 19 hervor. Endlich sei daran erinnert, daß in Schleiermachers Vorlesungen über die Psychologie dem religiösen Gefühl keineswegs die grundlegende Bedeutung beigelegt wird, welche man nach den Reden erwarten möchte.

2. Fries nimmt ein unmittelbares, aber unbewußtes Erkennen an und läßt dessen Inhalt auf einem dreifachen Wege in das mittelbare Bewußtsein erhoben werden. Mithin sind nicht die Objekte selber Gegenstände unseres Bewußtseins, sondern der Inhalt unseres unmittelbaren, aber unbewußten Erkennens. Sofern dieses uns sinnliches Erfahrungsmaterial darbietet, wird es auf dem Wege des erkennenden Wissens zum Bewußtsein gebracht. Sofern es übersinnliche Ideen enthält, werden diese Gegenstand des Glaubens. Sofern endlich eine Einheit der gewußten Erfahrung und der geglaubten Ideen zum Bewußtsein kommt, wird unsere Ahnung in Anspruch genommen. Auf dem Gebiete der Erfahrung und des Wissens herrscht ausschließlich das Gesetz der Kausalität; auf dem der Ideen und des Glaubens die Teleologie. Die Einheit beider ist Gegenstand der Ahnung. Ahnung aber ist Gefühl. Und zu dem Gefühl zählt auch das religiöse Gefühl.

Sofern also in dieser Theorie die Religion im ahnenden

Digitized by Google

Gefühl gesucht und begründet wird, kann man sagen, daß hier eine psychologische Betrachtung der Religion vorliegt. Sie ist aber auch diesmal nicht bloß-psychologisch. Denn es darf nicht übersehen werden, daß die Ahnung das Wissen und den Glauben voraussetzt, und daß alle drei Geistestätigkeiten die Aufgabe haben, ein unmittelbares, aber unbewußtes Erkennen ins Bewußtsein zu erheben. Mithin ist hier die Religion nicht lediglich psychologisch, sondern mindestens zugleich, wenn nicht vorwiegend rational bestimmt.

Beneke bezeichnet eine gewisse letzte Konsequenz des Friesschen Ausgangspunktes. Indem er den erkenntnistheoretischen Phänomenalismus stärker betont, bleibt allerdings, wenn die Religion irgendwie festgehalten werden soll, nichts anderes übrig, als sie rein psychologisch zu begründen. Aus unserem Einheitstriebe heraus schafft das vorstellende Denken ein abschließendes Übersinnliches, die Vorstellung von einem Urgrund der Welt oder die Gottesvorstellung, und aus den praktischen Bedürfnissen des Menschen geht der Kultus hervor, welcher sich mit jener Gottesvorstellung verbindet.

In der Gegenwart versucht eine neufriesische Schule in ähnlicher Art die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen, religiöser und naturalistischer Weltansicht im ahnenden Gefühl festzuhalten.

3. Isaak August Dorner sei aus der Schule Schleiermachers besonders genannt. Er zeichnet sich nämlich in unserem Gedankenzusammenhange dadurch aus, daß er der fides, quae creditur voraufschickt die fides, qua creditur. Diejenige theologische Disziplin, welche den glaubenden Glauben zum Gegenstande hat, bezeichnet er als Pisteologie. Die Pisteologie ist aber nicht nur für die Glaubenslehre, sondern auch für die Sittenlehre, mithin für die gesamte systematische Theologie die Grundlage.

Uns interessiert hier die Pisteologie. Sie hat die Aufgabe, diejenige Gestalt des Glaubens aufzuweisen, in welcher

Digitized by Google

von dem richtig bestimmten religiösen Inhalt die religiöse Gewißheit gewonnen ist. Denn die religiöse Gewißheit ist sowohl die Vorbedingung als auch der Grund dazu, eine wissenschaftliche Gewißheit von der Wahrheit des geglaubten Glaubens zu suchen. Die religiöse Glaubensgewißheit durchläuft aber drei Stufen und gelangt erst auf der dritten zur Vollendung. Auf der ersten Stufe gründet sich die religiöse Gewißheit auf bloße Historie, mithin auf Auktorität. Indem aber der Zweifel an der Auktorität einsetzt, wird der Gläubige fortgetrieben zu der zweiten Stufe. Hier besinnt er sich lediglich auf ein geschichtsloses Ideales, auf ewige Ideen, um auf sie als auf einen festen Grund mittels eigner freier Überzeugung die religiöse Gewißheit zu bauen. Aber auch auf diesem Standpunkt muß der Zweifel erwachen. Allerdings nicht ein Zweifel am Objekt, wohl aber am Subjekt, für welches die religiöse Wahrheit gelten soll. Es wird gezweifelt an der Fähigkeit des Subjekts, die religiöse Wahrheit zu erzeugen. Dieser praktische Zweifel an sich selbst ist nichts anderes als das Sündenbewußtsein. Indem dieses durch das Christentum aufgehoben wird, wird die religiöse Gewißheit von der Wahrheit des christlichen Glaubens gewonnen. Auf dieser dritten Stufe wird nun aber gerade von der religiösen Gewißheit und um ihrer selbst willen gefordert eine freie wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit des Glaubensinhaltes. Das hat dann die systematische Theologie zu leisten.

Diese Betrachtung ist insofern psychologisch oder religionspsychologisch, als ihr Gegenstand die subjektive Seite des religiösen Lebens ist und diese notwendig in der Psyche des Menschen liegt. Psychologisch möchte auch heißen die Art, wie der Zweifel an der historischen Auktorität und der am religiösen Subjekt selber eingeführt und beschrieben wird. Ganz besonders muß die religiöse Gewißheit als eine nur psychische Erscheinung angesehen werden, solange die wissenschaftliche Einsicht in ihre Wahrheit noch nicht gewonnen ist.

Digitized by Google

Aber auch die Pisteologie ist noch weit davon entfernt, Religionspsychologie im gegenwärtigen Sinne des Wortes zu sein. Denn sofern die formalen Erfordernisse der Gewißheit, der religiösen wie der wissenschaftlichen, festgestellt werden, kommen nicht psychologische, sondern erkenntnistheoretische Merkmale in Ansatz. Und indem die drei Stufen des Glaubens durchlaufen werden, ist die Aufmerksamkeit nicht bloß auf das Verhalten des glaubenden Subjekts gerichtet, sondern auch auf den Inhalt seines Glaubens. Dieser aber stellt jedesmal große geistesgeschichtliche Typen dar, wie auch durch das Verhalten des gläubigen oder zweifelnden Subjektes zugleich bestimmte Epochen der allgemeinen wie der christlichen Religionsgeschichte bezeichnet werden. Mithin könnte die Betrachtungsweise der Pisteologie fast mit gleichem Rechte religionsgeschichtlich genannt werden.

Jedenfalls liegt hier wie bei den vorher besprochenen Unternehmungen nur die Absicht vor, mittels einer mehr oder weniger psychologisch bestimmten Untersuchung einen festen Ausgangspunkt für die Entfaltung einer Glaubenslehre (Schleiermacher, I. A. Dorner) oder einer Religionsphilosophie (Fries, Beneke) zu erreichen.

II. Demgegenüber hat sich die neuere Religionspsychologie die Aufgabe klar und bündig so gestellt, die Religion als Ganzes wie in ihren einzelnen und individuellen Äußerungen als gegebenen psychischen Tatbestand oder Tatsachenkomplex anzusehen und zu untersuchen. Freilich konnte man bei dieser Begrenzung der Aufgabe nicht verharren, besonders wenn man in der Religionspsychologie den Schlüssel zu den letzten Geheimnissen der Religion zu finden hoffte. Denn dann mußte dieser Schlüssel auch die letzte und wichtigste Frage aller Religion lösen: die Frage nach ihrer Wahrheit. Da man sich gegen jegliche rationale Bearbeitung dieser Frage verschloß, so mußte sie mit innerer Notwendigkeit auf dem Boden der Religionspsychologie wieder auftreten, da sie sich nun

Digitized by Google

einmal nicht aus der Welt schaffen läßt. Damit aber mußte die Leistungsfähigkeit der religionspsychologischen Methode überspannt, der Rahmen der Betrachtung gesprengt werden. Denn eine Forschungsmethode, welche, wie die psychologische, alle geistigen Erscheinungen lediglich als immanente Vorgänge des Seelenlebens auffassen kann, ist nicht imstande, über den Bereich des subjektiven Bewußtseins hinaus objektive Realitäten und objektive Wahrheiten festzustellen. Ihr fehlen hierzu einfach alle Hilfsmittel. Daher erscheinen die Versuche, die Wahrheitsfrage in der Religion von der Religionspsychologie aus zu beantworten, teils als unzureichend und unbefriedigend in ihrem Ergebnis, teils als mühsam gesuchte Umwege. Mag dieses Ergebnis niederschlagend sein, so ist um so interessanter und lehrreicher, zu sehen, wie sich die Wahrheitsfrage mit Unerbittlichkeit von ursprünglicher Nichtbeachtung aus bis in den Vordergrund hineingedrängt hat. Das zeigt sich ganz deutlich, wenn man auf die bedeutendsten Vertreter religionspsychologischer Forschungsmethode sieht: auf Starbuck, James und Wobbermin. Starbuck beschränkt sich lediglich darauf, religiöse Vorgänge, insonderheit den der Bekehrung und die damit zusammenhängenden Lebensveränderungen, als seelische Erscheinungen zu sammeln, zu analysieren und so weit als möglich auf gleichbleibende Gesetze und Formeln zu bringen. Eine Beschränkung, welche sicher ihr gutes Recht und ihren guten Sinn hat, wenn man für die Fragen, mit welchen die Religionsphilosophie über das seelisch-subjektive Gebiet hinausgeht, andere Betrachtungsweisen bereit hat. Da aber z. B. James dies von sich weist, so erwächst schon für ihn die Frage nach der Wahrheit der Religion auf dem psychologischen Boden und läßt ihm auf dem langen Wege seiner Untersuchung keine rechte Ruhe, so sehr er sich auch bemüht, den unbequemen Frager mit halben Antworten zum Schweigen zu bringen. Wobbermin endlich hat es klar erkannt und ausgesprochen, daß die Wahrheitsfrage die

Digitized by Google

letzte und wichtigste Frage aller Religion sei, da die Religion mit ihrem Wahrheitsinteresse stehe und falle.

1. Starbucks Methode könnte man als empirisch-psychologisch bezeichnen. Ähnlich stellen sich in Europa Flournoy und Vorbrodt. Es ist wiederholt darauf hingewiesen worden, daß sich hier die Aufmerksamkeit mit Vorliebe auf die ungewöhnlichen, ja krankhaften Erscheinungen des religiösen Lebens richtet, daß man durch das Studium abnormer Fälle eher in das Geheimnis der Religion zu dringen hofft als durch die Untersuchung des normalen religiösen Lebens, ja, daß man hier eigentlich gar nicht von normalem und anomalem religiösen Leben sprechen darf, weil beide unterschiedslos als wirkliche seelische Vorgänge in Betracht zu ziehen sind, und weil gar kein Maßstab vorhanden ist, nach welchem man beides sondern könnte. Das hat aber zur Folge, daß die Religion vielfach zum Gegenstand der Untersuchung des Nervenarztes wurde und damit innerhalb einer diesseitig gerichteten Zeit nicht eben an Ansehen gewann. Andererseits soll nicht geleugnet werden, daß gerade diese empirisch-psychologische Methode ihre besondere Leistung darin erblicken darf, die subjektiven Formen des religiösen Lebens erstmalig mit den Mitteln der modernen Psychologie untersucht und sie in ihrer Mannigfaltigkeit wie relativen Gesetzmäßigkeit zum Bewußtsein gebracht zu haben.

2. James vermochte bei dieser Beschränkung der Aufgabe der Religionspsychologie nicht zu verharren. Ihm drängte sich bereits das Bedürfnis auf, Illusion und Wahrheit im religiösen Leben zu scheiden oder wenigstens die Realität der Religion aufzuweisen. Dies ist das sichtliche Bestreben in dem Werke von James-Wobbermin, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, 1907. Wir gehen des näheren darauf ein, wie hier zunächst der Begriff der Religion empirisch bestimmt, sodann die Realität des religiösen Erlebnisses hervorgehoben, ferner nach dem

Digitized by Google

Wert der Religion, endlich nach ihrer Wahrheit gefragt wird.

Um Wesen und Begriff der Religion zu bestimmen, wird zunächst rein psychologisch nur vom religiösen Bewußtsein ausgegangen: „Als Religion werden die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen der einzelnen Menschen als solcher bezeichnet, sofern sie sich in Beziehung zu irgendeiner göttlichen Macht wissen, wie immer sie sich diese letztere vorstellen mögen“ (S. 27). Diese Definition wird dann von den einzelnen Gefühlen, Handlungen und Erfahrungen aus erweitert zu der eines Gesamtverhaltens des Menschen: „Religion ist die Gesamtrückwirkung eines Menschen aufs Leben (oder Universum)“ (S. 31). Dann bedarf sie aber wieder einer Einschränkung hinsichtlich der göttlichen Macht: „Das Göttliche soll uns nur solche höchste Wahrheit sein, welcher der Mensch feierlich und ernst gegenübertreten muß, weder mit einem Fluch, noch mit einem Scherz“ (S. 35). Mithin ergibt sich als abschließende Begriffsbestimmung: „Sollte man religiöses Leben in den weitesten und allgemeinsten Ausdrücken charakterisieren, so könnte man sagen, es bestehe darin, an die Existenz einer unsichtbaren Ordnung der Dinge zu glauben und unser höchstes Gut darin zu sehen, daß wir uns ihr harmonisch anpassen“ (S. 49). Sofern nun der Mensch Religion hat, entwickelt er eine religiöse Lebensanschauung und Lebensführung, welche durch folgende fünf Merkmale ausgezeichnet wird: 1. Die sichtbare Welt gilt als Teil eines höheren geistigen Universums, und erst durch dieses erhält sie ihren eigentlichen Sinn; 2. Vereinigung mit jener höheren Welt oder eine harmonische Beziehung zu ihr ist unser wahres Ziel; 3. das Gebet ist ein Vorgang von objektiver Realität, es bedeutet ein Einströmen lebendiger Kraft in die Erscheinungen, welches bestimmte Wirkungen hervorbringt; 4. neue Lebenskraft erwächst dem Menschen; 5. ihn erfüllt ein Gefühl des Geborgenseins und, im Verkehr mit den

Digitized by Google

anderen, wachsende liebevolle Zuneigung (S. 445 f.). Da es nur eine Wirklichkeit gibt, sofern sie erfahren wird, erhebt sich die Frage: Wodurch werden die religiösen Erlebnisse der erfahrbaren Wirklichkeit eingereiht?

Durch das „Realitätsgefühl". Dieses wird folgendermaßen beschrieben: „Es ist, als wenn im menschlichen Bewußtsein eine Empfindung von etwas Realem, ein Gefühl von etwas wirklich Vorhandenem, eine Vorstellung von etwas objektiv Existierendem lebte, welche tiefer und allgemeingültiger ist als irgendeine der einzelnen und besonderen Empfindungen, durch welche nach der Meinung der heutigen Psychologie die Realität geoffenbart wird" (S. 54). Man wird nicht leugnen können, daß dieser Instanz alle wissenschaftliche Bestimmtheit und Zuverlässigkeit fehlt, wenn sie nur in einem Gefühl bestehen soll, und wenn dies Gefühl auch nur bezeichnet werden kann mit einem „es ist, als wenn". Gleichwohl baut James sein ganzes Gebäude auf diesen Grund. Er hält ihn für so überzeugend, daß er urteilt: „Soweit die religiösen Vorstellungen dies Realitätsgefühl zu erwecken vermögen, müßte ihnen, aller Kritik zum Trotz, Glauben geschenkt werden" (S. 54). „Diese Realitätsgefühle sind für solche, welche sie haben, so überzeugend, wie irgendwelche sinnlichen Erfahrungen nur sein können, und gewöhnlich überzeugender als die Ergebnisse der reinen Logik" (S. 68). Die subjektive Überzeugungskraft solcher Realitätsgefühle soll nicht bestritten werden, auch nicht, daß es Personen gibt, bei welchen sie stärker sind als die Ergebnisse des Denkens. Nur soll demgegenüber daran erinnert werden, daß genau das gleiche Realitätsgefühl den gläubigen Spiritisten, den Halluzinierenden, ja selbst den Träumenden beherrscht, und daß es andererseits Personen gibt, welche einen Unterschied zwischen vorgetäuschter und wirklicher Realität machen müssen und dies nur mittels des logischen Denkens zu erreichen imstande sind, dergestalt, daß die Kraft klarer Erkenntnis

Digitized by Google

eingebildete Realitäten zu zerstören vermag. Auch das sollte in einer bloß empirisch-psychologischen Betrachtungsweise nicht übersehen werden. Aber James will ja zunächst nicht über die subjektive Erlebnisgewißheit hinaus. Man wird ihm aber schwerlich zustimmen können, wenn er auf sie so weitgehende Schlüsse baut wie diesen: „Nun gründet sich alle persönliche Lebenserfahrung auf das gefühlsmäßige Erlebnis. Eben deshalb gilt auch von der Religion mit ihren gefühlsmäßigen Erlebnissen, daß sie in engster Beziehung zu dem Gebiet der uns allein erfahrungsmäßig zugänglichen Realitäten steht. Schon deshalb darf und muß die Religion beanspruchen, in der Geschichte der Menschheit allezeit eine notwendige und bedeutsame Rolle zu spielen" (S. 455). Daß man denselben Satz ohne irgendwelche Abstriche auch auf Aberglauben und Zauberei anwenden kann, leuchtet ohne weiteres ein.

Welchen Wert hat die Religion für die Menschheit? Das will James durch die Bewertung dreier religiöser Lebenserscheinungen ermitteln: durch die Bewertung der Bekehrung, der Heiligkeit und der Mystik. Der Wert wird lediglich nach der Leistung fürs praktische Leben, d. h. pragmatisch bemessen.

Demgemäß urteilt James über die Bekehrung: „Trägt der Bekehrungsprozeß gute Früchte fürs Leben, so sollten wir ihn schätzen und preisen, selbst wenn er der natürlichen Psychologie angehört" (S. 226). Fragen wir, worin die guten Früchte fürs Leben bestehen, so erhalten wir folgende Antwort: „Das wahre Zeugnis für den Geist der Wiedergeburt ist nur in der dauernden Gemütsstimmung eines echten Gotteskindes (der steten Herzensgeduld und der Ausrottung aller Selbstsucht) zu sehen. Sie aber findet sich zweifellos auch bei solchen, die keine Krisis durchmachen, ja gelegentlich sogar außerhalb des Christentums. Andererseits müssen wir nun aber doch die außerordentliche Bedeutung zugeben, welche die Bekehrung für den bestimmten Einzelnen hat" (S. 227). Mit diesen Sätzen ist

Digitized by Google

aber doch nicht weniger als die Entbehrlichkeit der Bekehrung zugegeben, da man die guten Früchte auch ohne sie haben kann. Und vollends werden wir an dem von James behaupteten Werte der Bekehrung irre, wenn wir die merkwürdigen Fälle von counter-conversion bei ihm selber lesen. Denn in diesen Fällen handelt es sich um eine Bekehrung von der Religion hinweg. Freilich gestattet wohl die von James gegebene Definition der Religion, den neuen Zustand des Gegenbekehrten noch als religiös zu bezeichnen. Aber der Charakter solcher Religion ist recht fragwürdig.

Zu einem ebensowenig befriedigenden Ergebnis kommt James bei der Bewertung der Heiligkeit. Hier stellt er dem Typus des Heiligen denjenigen des Herrenmenschen gegenüber und fragt: „Ist der Typus des Heiligen oder der des Herrenmenschen der idealere?“ (S. 351). Auf seinem Standpunkte ist eine klare Entscheidung nicht möglich: „Nach den Grundsätzen der empirischen Philosophie sind alle Ideale relativ“ (S. 352). Da nun nach seiner Meinung ein ideales Verhalten Sache der Anpassungsfähigkeit an die Umgebung ist, so meint er: „Wir müssen ihn (den Heiligentypus) an seinen sozialen Beziehungen prüfen“ (S. 352). Doch auch hier waltet ein Mißgeschick: „Der Erfolg ist nicht absolut zu bestimmen; das Urteil wird sich je nach dem Standpunkt ändern“ (S. 354). Mithin bleibt auch hier nur übrig, sich auf einen subjektiven Standpunkt zurückzuziehen und einen subjektiven Maßstab anzulegen: „Trotz alles Gewichtlegens auf die Erfahrungstatsachen müssen wir bei der Abschätzung fremder Religionserscheinungen als Maßstab doch unser eigenes religiöses Denken anlegen; indeß eben dieser Maßstab wird durch die treibende Gewalt des Lebens selbst erzeugt. Es ist die Summe der menschlichen Erfahrung in uns, welche alle Götter verurteilt und verdammt, welche uns den Weg zum Fortschritt versperren. Die Götter, welche wir bekennen, sind die Götter, welche wir nötig haben, welche

Digitized by Google

wir gebrauchen können, die Götter, welche unsere eigenen Forderungen an uns und unsere Mitmenschen bestätigen und bekräftigen. Ich schlage daher vor, die „Heiligkeit" vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes aus zu prüfen, d. h. also menschliche Maßstäbe anzulegen, um zu entscheiden, ob das religiöse Leben sich als Ideal menschlicher Betätigung empfiehlt. Ist es der Fall, so werden alle Glaubensvorstellungen, welche dazu anregen, eben dadurch beglaubigt sein" (S. 314). In dem Maßstab, wie er hier zur Beurteilung von Religionsidealen aufgestellt wird, steckt ein deutlicher Widerspruch. Denn einerseits sollen wir uns auf unser eigenes religiöses Denken als letzte entscheidende Instanz zurückziehen. Dieses soll aber zugleich die Summe der menschlichen Erfahrung in uns darstellen. An sich wäre nun wohl denkbar, daß in einem denkenden Individuum die Summe menschlicher Erfahrung als entscheidende Instanz wirkte. Aber das wird ja gerade durch die übrigen Ausführungen bei James unmöglich gemacht, da jeder sich ja an seine Erfahrungen halten, sich auf seinen Standpunkt stellen und von da aus entscheiden soll. In ihm ist also vorausgesetztermaßen nicht die Summe menschlicher Erfahrung, geschweige eine Universalvernunft wirksam. Geben wir nun zu, die Leistung für den Fortschritt der Menschheit sei das Kriterium für den Wert einer Religion, so müssen wir doch andererseits bemerken, daß Götter, welche unserem Fortschritt dienen sollen, und welche wir je nach ihrer Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit für diesen Zweck verehren oder verdammen, daß solche Götter gerade für das religiöse Bewußtsein, wie es erfahrungsmäßig vorliegt, aufgehört haben, Götter zu sein. Schließlich öffnet doch der Gedanke, daß religiöse Vorstellungen durch ihre Brauchbarkeit beglaubigt werden, dem gewöhnlichsten Opportunismus Tür und Tor.

Vollends in die Brüche gerät James bei der Bewertung der Mystik nach pragmatischen Grundsätzen. Nachdem er nochmals eingeschärft hat: „Die Wertbeurteilung kann

Digitized by Google

allein von der Frage nach dem praktischen Lebensertrag aus erfolgen" (S. 384), führt er uns diesen praktischen Lebensertrag auf Grund empirischer Beobachtung als einen doppelten vor: bei den einen ausgesprochene Verdummung, bei den anderen unbezwingbare Geistesstärke.

Auf Grund so unsicherer Ergebnisse im einzelnen wird gleichwohl ein so allgemeiner Schluß gewagt wie dieser: „Die Religionen haben sich selbst bestätigt. Sie haben verschiedenartigen Lebensbedürfnissen gedient" (S. 315). Für die Mannigfaltigkeit der Religionen aber hat James diese Erklärung bereit: „Sind nicht vielleicht die verschiedenen Funktionen im Organismus der Menschheit den verschiedenen Klassen der Menschen zugeteilt, so daß einige wirklich besser fahren bei einer Religion des Trostes und andere bei einer Religion des Schreckens?" (S. 316).

Während der bisher erörterten Fragen ist aber immer schon hin und her im Hintergrunde die Frage nach der Wahrheit der Religion aufgetaucht. Zum Schluß seines Buches nimmt er sie unmittelbar noch in Angriff. Schon bei der Frage nach dem Wert der Heiligkeit wird folgerichtig die Frage aufgeworfen: „Wie kann man ihren Wert messen wollen, ohne zu fragen, ob der Gott, auf welchen sie zurückgehen soll, wirklich existiert?" (S. 311). Leider wird die Linie, in welche diese Frage weist, nicht verfolgt. Bei der Wertbeurteilung der Mystik wird nämlich wiederum die Wahrheitsfrage gestellt: „Ist dem mystischen Bewußtsein irgendwelche Beweiskraft zuzusprechen?" (S. 393). Darauf erhalten wir folgende merkwürdige Antwort: 1. Dem Mystiker sind seine Zustände autoritativ, und zwar mit Recht; 2. für Außenstehende besteht dieser Zwang der Anerkennung nicht; 3. die Mystik bricht durch ihr bloßes Vorhandensein die Alleinherrschaft des rationalistischen Bewußtseins. Diese Gedanken sind doch mindestens zu ergänzen durch den Hinweis darauf, daß die Mystiker den Inhalt ihrer mystischen Erfahrungen wieder der rationalen Darstellung und Beurteilung unterwerfen, daß also

Digitized by Google

im vernünftigen Denken irgendwie die Maßstäbe für die Erkenntnis der Wahrheit liegen müssen. Von dem Erkenntniswert der Mystik scheint übrigens James nicht allzu hoch zu denken, wenn er sagt: „Meist bringen ja auch die mystischen Zustände zu den sonstigen Tatbeständen des Bewußtseins nur eine neue — überempirische — Deutung hinzu“ (S. 398). Von dem Rationalismus, welchen zu bestreiten James nicht müde wird, kann er sich aber selber nicht ganz frei machen, weil wir Menschen eben kein anderes Erkenntnisorgan besitzen als unser vernünftiges Denken. Das zeigt sich namentlich in folgenden Sätzen: „Wir müssen aber allerdings so weit theologisch verfahren, daß wir bestimmte Formen des Gottesglaubens bedingungslos abweisen. Denn dazu nötigen uns auch philosophische Einsicht, instinktive Feinfühligkeit und gesunder Menschenverstand“ (S. 312). „Unmittelbare Gewißheit, philosophisch erweisbare Vernunftgemäßheit und ethische Bewährung sind die einzig brauchbaren Kriterien“ (S. 15). Da aber die Maßstäbe des vernünftigen Denkens nicht durchgeführt werden, so bleibt James im Relativismus und Skeptizismus stecken: „Schlechthin überwinden läßt sich der Skeptizismus überhaupt nicht“ (S. 315). Das ergebe sich schon aus der Begrenztheit des jeweiligen Standpunktes im Ganzen der Entwicklung: „Ich glaube allerdings nicht, daß sterbliche Menschen in Sachen der Religion je zu Wahrheiten gelangen werden, welche keine Erweiterung und Verbesserung mehr zuließen“ (S. 317). Mithin beschränkt sich die Anwendung rationaler Maßstäbe lediglich darauf, die Möglichkeit und Zulässigkeit einer Religion oder religiösen Vorstellung festzustellen: „Vielleicht bedarf das religiöse Bewußtsein von seiten der Philosophie auch nichts weiter als ein solches Zulassen, als ein solches Zugeständnis der Möglichkeit der religiösen Weltanschauung. Es ist wirklich meine Meinung, daß es sich so verhält“ (S. 399). Die metaphysischen Spekulationen, welche sich zur Aufgabe setzen, die Wahrheit der Religion

Digitized by Google

zu erweisen, werden als persönlicher Überglaube beurteilt: „Metaphysische Spekulationen müssen m. E. als Überglaube beurteilt werden oder genauer als ‚Ausbau', welchen der Verstand vornimmt, und zwar in einer Richtung, in welche zuerst das Gefühl hinweist" (S. 402). „Die auf der reinen theoretischen Vernunft beruhende theologische Metaphysik müßte dann alle Menschen überzeugen. Täte sie das nicht, worin bestände dann ihre Überlegenheit?" (S. 405). Damit scheint nun freilich der letzte Trumpf gegen die metaphysische Spekulation ausgespielt zu sein. Aber es darf nicht übersehen werden, daß die Menschen in verschiedenen Graden der Wahrheit zugänglich sind, daß ferner die Allgemeingültigkeit eines Satzes nicht von seiner empirischen Anerkennung abhängt, und daß endlich auch im Gebiet der Metaphysik wie in jeder anderen Wissenschaft Fortschritte gemacht werden, bei welchen doch ein gewisser Stamm bleibender Wahrheiten und Einsichten allmählich gewonnen wird. Aber James hat noch ein anderes Gegenargument: „Kaum jemals aber erzeugt die Vernunft Glauben; auch kann sie ihn nicht absolut sicherstellen" (S. 406). Es soll hiergegen gar nicht weiter daran erinnert werden, daß man auch durch vernünftiges Denken zu einer religiösen Weltansicht kommen kann und tatsächlich vielfach gekommen ist. Es genügt schon, auf den Anteil hinzuweisen, welchen das vernünftige Denken an der genaueren Ausgestaltung einer Religion und ihrer Vorstellungen hat. Dieser Anteil wird um so größer, je höher wir auf der Stufenleiter der Religionen emporsteigen. Daß die Vernunft den Glauben aber nicht soll absolut sicherstellen können, ist eine Meinung, welche in ihrem Rechte nicht durch die Mangelhaftigkeit der Vernunft, sondern durch das Schwanken der menschlichen Verhältnisse und durch die inneren Versuchungen des menschlichen Gemütes begründet wird. Nach James soll aber die Philosophie nur gewisse religiöse Vorstellungen zulassen, andere dagegen, welche keinen unmittelbaren praktischen Wert haben, aus-

Digitized by Google

scheiden: „Indem sie so wertlose Bildungen ausmerzt, kann sie einen Kern von Vorstellungen übriglassen, welche wenigstens möglich sind. Diese kann sie als Hypothese behandeln“ (S. 421). Die Wahrheit der Religion zu beweisen, soll die Vernunft durchaus nicht imstande sein: „Der praktische Wert der Religion für das seelische Leben des Einzelnen und für das Geistesleben der Menschheit im ganzen ist der beste Wahrheitsbeweis, welcher sich für die Sache der Religion führen läßt“ (S. 423).

Wir wollen nun „nach dem Erkenntnisgehalt der Religion fragen“ (S. 458). Dies geschieht in folgenden zwei Fragen: „1. Enthalten nicht vielleicht alle religiösen Dogmen und Bekenntnisse einen gemeinsamen Kern? 2. Darf dieser gemeinsame Grundgehalt als wahr gelten?“ Die erste Frage wird bejaht; der gemeinsame Kern soll sich darstellen als ein Gefühl der Unruhe und als die Behebung derselben. Die zweite Frage wird ebenfalls bejaht, aber mit der Einschränkung auf nur subjektive Gültigkeit des Inhalts: die Realität der Glaubensobjekte anzunehmen, sei persönlicher Sonder- oder Überglaube. Daher wird der Erkenntnisgehalt der Religion nur subjektiv formuliert: „Der Fromme wird inne, daß dieser bessere Teil mit etwas Höherem derselben Art in engster Verbindung steht, welches außer ihm im Universum wirkt, mit welchem er sich in Beziehung setzen und zu welchem er sich hinüberretten kann, wenn sein ganzes niederes Sein Schiffbruch erlitten hat“ (S. 459). Das ist vorsichtig subjektiv gefaßt. Aber die objektive Realität des „außer ihm“ gilt es ja gerade im Interesse der Wahrheit der Religion festzustellen. Doch das soll ja Überglaube sein; James will also von ihm absehen: „Lassen wir aber zunächst nochmals allen Sonderglauben beiseite und beschränken uns auf das Allgemeine, so haben wir in der Tatsache, daß das bewußte Ich mit einem umfassenderen Selbst im Zusammenhang steht (!), durch welches ihm Befreiung und Erlösung zuteil wird, einen positiven Inhalt religiöser Erfahrung, welcher m. E., soweit die Er-

Digitized by Google

fahrung geht, tatsächlich und objektiv (!) wahr ist" (S. 464). Dieser Schluß auf die objektive Wahrheit des erlebten Inhaltes ist erschlichen. Denn oben mußte es bereits heißen: „im Zusammenhang zu stehen glaubt", und was als objektiv wahr hingestellt werden kann, ist nur die Tatsache des religiösen Erlebnisses, nicht aber die Wahrheit des erlebten Inhaltes. Die Wahrheit des Inhaltes anzunehmen ist ja Überglaube. Das wird uns sogleich auf der folgenden Seite in Erinnerung gebracht: „Nur wenn der Glaube diesen weiteren Schritt in bezug auf die reale Existenz Gottes und die Betätigung seiner Vorsehung im Universum wagt, geht die Religion m. E. über die erste unmittelbare, subjektive Erfahrung hinaus und stellt eine wirkliche Hypothese auf" (S. 465). Das heißt aber den Glauben verkürzen. Muß doch selbst James zugeben, daß, psychologisch angesehen, der Fromme durch das Realitätsgefühl nicht bloß von der Realität des religiösen Vorganges, sondern auch von der des erlebten Inhaltes überzeugt sein soll. Aber auch das genügt noch keineswegs dem religiösen Bewußtsein, wie es empirisch vorliegt. Jenes Realitätsgefühl mag die Glaubensgewißheit begründen, aber das ist noch nicht Wissensgewißheit. Solche aber wird auf der höchsten Stufe der geistigen Religion von der Glaubensgewißheit selber, und zwar in ihrem eigensten Interesse, gefordert (I. A. Dorner), und die religiösen „Erfahrungen und Gefühle würden bald ausbleiben, wenn ihnen ihr Grund, die Wahrheit des Gottesgedankens, entzogen wäre (O. Pfleiderer, Religion und Religionen, 1906, S. 45). Zusammenfassend werden wir urteilen müssen: James kann sich der Dringlichkeit der Wahrheitsfrage gegenüber nicht erwehren, aber seine Beantwortung derselben ist so gut wie ein Verzicht auf eine Antwort.

3. Wobbermin sucht James zu verbessern, an dessen brauchbare Ergebnisse anzuknüpfen, sie mit Schleiermachers Grundsätzen zu verbinden und so eine religionspsychologische Methode zu gewinnen, mit deren Hilfe er

Digitized by Google

die ganze systematische Theologie, Apologetik, Dogmatik und Ethik neu zu gestalten gedenkt. Vergleiche hierzu namentlich „Zum Streit um die Religionspsychologie“ und „Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie“, beides 1913. Es sei gestattet, hier des näheren einzugehen auf die transzendental-psychologische Methode an sich und sodann noch einen Blick auf ihre Anwendung in der systematischen Theologie zu werfen.

Die Aufgabe, zu deren Lösung die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie dienen soll, wird folgendermaßen gestellt: „Auf der Basis der transzendentalen Fragestellung nach den Bedingungen der religiösen Objekterfassung sind die geschichtlichen Gebilde, in welchen sich das religiöse Bewußtsein der Menschen objektiviert hat, auf ihren spezifisch religiösen Kerngehalt hin zu analysieren“ (S. 388). Diese religiöse Objekterfassung geschieht mittels bestimmter religiöser Motive und religiöser Tendenzen, welche religionspsychologisch untersucht werden; das Objekt selber ist transzendent. Daher wird die Methode als transzendentalpsychologisch bezeichnet. Die Wahrheitsfrage gilt als unerläßlich. Sie kann aber nie abschließend beantwortet werden. Bei der Antwort ist auf das Werturteil Rücksicht zu nehmen, welches niemals in rationale Allgemeingültigkeit umgesetzt werden kann. Trotzdem ist eine objektive Begründung der religiösen Wahrheit wenigstens anzustreben (vgl. 5. Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt 1910, S. 248, 250). Das Wahrheitsinteresse steht entschieden im Vordergrunde: „Nun ist das für die logische Struktur des religiösen Bewußtseins wichtigste Moment das Wahrheitsinteresse. Das Wahrheitsinteresse aber nicht im Sinne des rein logisch-rationalen Wahrheitsinteresses, sondern im Sinne des Interesses an letzter, höchster Wahrheit. Das Wahrheitsinteresse, welches hier in Frage steht, ist also . . . dem logisch-rationalen Wahr-

Digitized by Google

heitsinteresse . . . übergeordnet" (Die rps. Methode S. 389). Demgegenüber ist hervorzuheben, daß auch das philosophische Interesse auf letzte und höchste Wahrheit gerichtet ist, daß Wissenschaft und Glaube gerade in diesem Punkte zusammenlaufen, sich hier nicht trennen, sondern vereinigen, und daß die Aufstellung eines andersartigen Wahrheitsinteresses für die philosophische Wissenschaft entweder zu einer doppelten Wahrheit führt oder eine eigentümliche Verkennung der Aufgaben wie der Leistungsfähigkeit philosophischen Denkens voraussetzt. Immerhin begrüßen wir die Betonung des Wahrheitsinteresses in der Religion. Für seine beherrschende Stellung dient „als positives Argument der Hinweis auf den Offenbarungsgedanken und seine Bedeutung für alle religiöse Erfahrung und für die ganze Geschichte des religiösen Lebens" (S. 389). „Bei vollständigem Absehen vom Offenbarungsgedanken . . . ist das religiöse Bewußtsein überhaupt nicht zu definieren" (S. 390). „Ist es aber so, dann muß folglich auch die Analyse der Ausdrucksformen des religiösen Bewußtseins unter grundsätzlicher Berücksichtigung des Wahrheitsinteresses erfolgen" (S. 399). Das bedeutet aber, man soll weder „durch religionspsychologische Analyse ohne weiteres die betreffende Wahrheitsfrage . . . entscheiden wollen (Jamessche Schule)" noch „den individuellen Wahrheitsanspruch bestimmter einzelner religiöser Menschen oder bestimmter einzelner Gruppen religiöser Individuen konstatieren (Starbucksche Schule)" (S. 399 f.). „Denn in den Aufgaben der systematischen Theologie handelt es sich überhaupt nicht um jeweilige individuelle Ausgestaltung des religiösen Bewußtseins, sondern um seinen von aller individuellen Gestaltung und Ausprägung unabhängigen Gehalt" (S. 402). Mithin scheint hier ein über alle individuelle und subjektive Ausprägung hinausliegender, aber in vielen individuellen subjektiven Ausprägungen vorliegender und aus ihnen zu erhebender religiöser Inhalt als transsubjektive Wahrheit gesucht zu werden, indem

Digitized by Google

diesem Inhalt ähnlich wie bei James als existierendem geistigen Produkt Wirklichkeit und Wahrheit zugesprochen wird, seine Wirklichkeit und Wahrheit aber im metaphysisch objektiven Sinne nicht mehr soll festgestellt werden können.

Dem religiösen Ziel und der religiösen Wahrheit als transzendenten entsprechen im frommen Subjekt religiöse Motive und religiöse Tendenzen als religionspsychologische Größen. Sie drücken sich in religiösen Vorstellungen aus. Daher sind die religiösen Vorstellungen auf ihren religiösen Sinn hin zu untersuchen. In ihnen kommt religiöse Überzeugung zum Ausdruck, welche religiösen Tendenzen entspricht und auf religiösen Motiven beruht. Unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses sind sie aufzufinden, die religiöse Wahrheit aber ist wiederum nur aus ihnen zu erkennen. Damit ist ein eigentümlicher Zirkel in der Methode gegeben, wie Wobbermin selbst anerkennt (vgl. Weltkongreß S. 251). Dies sei etwas ausführlicher dargelegt. Wobbermins „Grundsatz ... bedeutet die Anweisung, aus den in der Geschichte vorliegenden Ausdrucksformen der Religion die entscheidenden religiösen Grundmotive und Grundtendenzen zu erheben. Denn in dem Wahrheitsinteresse des religiösen Bewußtseins ist die Voraussetzung beschlossen, daß der religiösen Überzeugung Wahrheit zugrunde liegt" (S. 403). Diese Voraussetzung gilt es aber wissenschaftlich zu rechtfertigen. Ob das mit den Mitteln der transzendental-psychologischen Methode möglich ist, dürfte zweifelhaft sein. Aber aus dem aufgestellten Satze ergibt sich die „Folgerung, daß die vorauszusetzende Wahrheit sich in den spezifisch religiösen Motiven des religiösen Bewußtseins geltend macht . . . Dann kommt es folglich gerade darauf an, die spezifisch religiösen Motive des religiösen Bewußtseins . . . zu erfassen und zu verstehen" (S. 403 f.). „Dazu sind sie aus der Umhüllung und Verbindung mit andersartigen Vorstellungen und Motiven zu lösen, welche sie trüben. Solche sind nach Ausweis der

Digitized by Google

Geschichte: diejenigen naiver Vorstellungsbildung, ästhetischen Empfindens und rationaler Denkarbeit. Die Motive der beiden ersten Gruppen fassen sich in legendarischen und mythologischen Phantasievorstellungen zusammen, die der ersten und dritten Gruppe — oder auch aller drei — in überlieferten Denkgewohnheiten" (S. 404). „Die ganze Aufgabe hat die eigne religiöse Erfahrung zur Voraussetzung" (S. 405). „So stellt sich hier allerdings ein Zirkel in der ganzen Betrachtungsweise heraus. Und dieser Zirkel ist auch in keiner Weise zu umgehen oder auszuschalten" (ebd.). Somit ergibt sich folgendes Verfahren: Von eigner Erfahrung aus fremdes Seelenleben verstehen, den Blick für das spezifisch Religiöse schärfen, damit zur Selbstbeobachtung zurückkehren usf. wechselseitig; schließlich den entsprechenden Gedankengehalt, wie er der religiösen Überzeugung als Wahrheitsgehalt gilt, möglichst eindeutig formulieren (vgl. S. 408 f.). Man wird nicht behaupten können, daß die Schwierigkeit dieses unumgänglichen Zirkels dadurch gemildert wird, daß er mit Bewußtsein in die Methode aufgenommen wird. Mindestens wird man eine der beiden Seiten vorher von irgendwo anders her kennen müssen, wenn die Untersuchung in Fluß kommen soll. Entweder muß man die religiöse Wahrheit kennen und von ihr aus die religiösen Motive und Tendenzen ermitteln, oder man muß bereits wissen, welches die religiösen Motive und Tendenzen sind, und von ihnen aus den religiösen Wahrheitsgehalt bestimmen. In jedem Falle aber muß man bereits einen inhaltlich bestimmten Religionsbegriff besitzen, wenn man aus der Fülle des empirischen Stoffes herausfinden will, was religiös ist, sei es Motive und Tendenzen, sei es Gehalt oder Inhalt.

Die Arbeit der Apologetik gliedert sich unter Anwendung der transzendental-psychologischen Methode wie folgt. Zweierlei gilt es zu bestimmen: das Wesen der Religion und das Wesen des Christentums. Dabei sind die immanenten religiösen bzw. christlichen Geltungsgründe

Digitized by Google

nach Maßgabe der entscheidenden religiösen bzw. christlichen Motive darzustellen. Danach sind jedesmal zwei weitere Fragen zu beantworten: 1. ob die wissenschaftliche Erkenntnis begründete Einwendungen gegen die im Sinne jener Motive verstandene religiöse bzw. christliche Weltanschauung zu erheben hat; 2. ob gewisse Resultate und Methoden der wissenschaftlichen Erkenntnis in die Richtung jener religiösen bzw. christlichen Weltanschauung weisen. Hierbei befremdet die stets durchzuführende, aber wohl schwerlich durchführbare seltsame Unterscheidung religiös und christlich, namentlich hinsichtlich von Motiven, Geltungsgründen und Weltanschauung, als ob im Christentum Elemente hinzuträten, welche der Religion fremd wären.

Um das Wesen der Religion zu bestimmen, hat man verschiedene Methoden befolgt. Die religionsgeschichtliche Methode will das Wesen der Religion auf Grund ihrer Geschichte in dem gemeinsamen Merkmal aufzeigen. Die Methode des Normbegriffs bringt vom Christentum her einen Religionsbegriff mit und wendet ihn auf die anderen Religionen an. Die religionspsychologische Methode soll allein aus diesem Dilemma herauszuführen vermögen (vgl. S. 412). Sie ergibt folgendes: Das Wesen der Religion hat zwei Merkmale: 1. die Transzendenz des Zieles, 2. dieses bedeutet letzte und höchste Wahrheit und wird als letzte und höchste Wirklichkeit in Anspruch genommen (vgl. Weltkongreß S. 254, 256). Mithin ergibt diese Methode keinen festen Gottesbegriff als Maßstab für die Wahrheit der verschiedenen Gottesbegriffe, sondern „die Frage kann vielmehr nur diese sein, welche Ausprägung der Gottesidee den treibenden religiösen Motiven des Gottesglaubens am besten entspricht“ (Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft, 2. Auflage, 1907, S. 125).

Dieser Maßstab wird nun auf das Christentum angewendet. Der Eindruck der Person Jesu Christi löste erstmalig das entscheidende psychologische Motiv zur Be-

Digitized by Google

gründung einer neuen Religionsgemeinschaft aus. So noch jetzt. In dem hier herrschenden christlichen Gottesbegriff kommen drei Momente zusammen: die absolut-ethische Gott-Persönlichkeit, die absolute Transzendenz (Welterhabenheit) und die absolute Immanenz (Weltbezogenheit). Das Bewußtsein davon ist möglich, weil im geistig-ethischen Personenleben des Menschen Transzendenz und Immanenz absoluter Werte zum Bewußtsein kommen.

Dogmatik und Ethik gehören eng zusammen. Dogmatik ist Glaubenslehre; sie hat den „Gedankengehalt des christlichen Glaubens nach Maßgabe seiner entscheidenden religiösen Motive darzulegen und möglichst eindeutig zu formulieren" (Die rps. Meth. S. 413). Es kommt auf diesen Gedankengehalt an. „Aber eine bestimmte vorstellungsmäßige Ausprägung dieser Gedanken darf niemals beanspruchen, für andere normativ zu sein" (S. 420).

Was ist denn nun das Kriterium der Christlichkeit eines religiösen Gedankens? Kriterium ist die Heilige Schrift als Urkunde der christlichen Religion (S. 426). Sie ist Quelle und Norm, und zwar sie allein, nicht etwa außerdem noch Bekenntnisschriften und eigene Erfahrung. Namentlich eignet dem Neuen Testament diese ausgezeichnete Würde (S. 429 f.). Da nun das Neue Testament wiederum keine einheitliche Größe ist, so wird auf die Übereinstimmung der wichtigsten neutestamentlichen Schriftengruppen zurückgegangen, der Synoptiker, der paulinischen und der johanneischen Schriften. „Die Übereinstimmung jener Schriftengruppen ist das Kriterium dessen, was als wahrhaft christlich in Anspruch zu nehmen ist, aber nicht die Lehre Jesu" (S. 434). Das soll kein Rückfall in den Historizismus sein, sondern gerade als Glaubenszeugnisse kommen die neutestamentlichen Schriften für die Glaubenslehre in Betracht (S. 436). Freilich ist bei dieser Arbeit ohne die Analogie der eigenen religiösen Erfahrung nicht auszukommen; aber diese ist nicht Erkenntnisquelle, sondern nur methodisches Hilfsmittel zur

Digitized by Google

Erkenntnis (S. 437). „Was sich in solch bewußter Unterordnung unter die Heilige Schrift der eigenen religiösen Erfahrung als religiöser Überzeugungskern der den Hauptschriftengruppen des Neuen Testaments gemeinsamen Vorstellungen ergibt, das hat als Kriterium für die Arbeit der Glaubenslehre zu gelten" (S. 438).

Daß die Wahrheitsfrage durch die transzendentalpsychologische Methode nur ungenügend beantwortet wird, wurde bereits bei der Auseinandersetzung mit James gesagt. An diesem letzten und entscheidenden Punkte liegen bei Wobbermin die Dinge doch nicht wesentlich anders als bei James. Gewiß soll über alles subjektive Erleben zu einem transsubjektiven Gedankengehalt fortgeschritten werden. Aber dieser wird doch schließlich nicht als objektive Wahrheit erwiesen, sondern es bleibt dabei, die wechselseitige Bezogenheit dieses objektiven Inhaltes und der subjektiven Motive und Tendenzen herauszustellen und die vollkommenste Entsprechung beider Seiten als die vollkommenste Form der Religion oder als die religiöse Wahrheit hinzustellen. Der Pragmatismus steckt immer noch darin. Hier klingt nach das Jamessche Wort, daß wir die Götter haben müssen, welche wir gebrauchen können, wenn auch in eine vornehmere Sphäre gehoben, in welcher das Nützlichkeitsprinzip nicht mehr so deu tich ausgesprochen wird, sondern der Fortschritt der Menschheit ersetzt wird durch Motive und Tendenzen religiöser Art, d. h. durch geistige, religiöse Bedürfnisse. Vom pragmatischen Prinzip aber ist nur endgültig loszukommen, wenn man sich nicht bloß um einen transsubjektiven Gedankeninhalt, sondern um die objektive Wahrheit eines solchen bemüht. Das ist aber bei Wobbermins Grundstellung nicht möglich, wie sich auch aus den beiden Fragen ersehen läßt, durch welche er in der Apologetik den religiösen Glauben mit den Ergebnissen der Wissenschaften in Beziehung setzen will. Zunächst gilt es, ernsthafte Zusammenstöße zu vermeiden oder Widersprüche zu lösen, dann

Digitized by Google

aber auch, nach positiven Zusammenstimmungen von Glauben und Wissen zu suchen. Freilich kann das immer nur eine Auseinandersetzung an den Außenwerken ergeben, da ja die Wissenschaft, die Philosophie nicht das hohe Wahrheitsinteresse der Religion teilen soll. Eine Einheit der menschlichen Vernunft wird somit in Wirklichkeit nicht erreicht, sondern nur ein Schiedlich-Friedlich von Glauben und Wissen bis zum nächsten kriegerischen Zwischenfall. Da außerdem die objektive Wahrheit der Religion nicht festgestellt wird, so bleibt auch das Wahrheitsinteresse der Religion letzten Endes unbefriedigt.

Zurückblickend überschauen wir also folgenden Gang der Aufgabenstellung: zuerst ist die Religion lediglich als seelische Erscheinung zu untersuchen (Starbuck); sodann wird bereits James von der Wahrheitsfrage ernstlich beunruhigt; Wobbermin rückt sie entschlossen in den Vordergrund, vermag ihr aber mit den Mitteln seiner Methode nicht endgültig zu genügen. Damit wird deutlich über die Religionspsychologie hinausgewiesen. Ihre Leistungsfähigkeit wird überspannt, ihr Rahmen gesprengt.

III. Es gilt demnach, die religionspsychologische Arbeit auf ihr Maß zurückzuführen und für die Aufgaben, welche außerhalb ihres Bereiches liegen, andere Methoden zu suchen. Da wir kein anderes Erkenntnisvermögen besitzen als das vernünftige Denken, so wird auch weiter nichts übrig bleiben, als mittels rationaler Spekulation ein umfassendes System zu entfalten. Darin wird die Religionsphilosophie ihren Platz finden. Als Teil der letzteren wird die Religionspsychologie auftreten, lediglich mit der Aufgabe, die subjektiven Erscheinungsformen der Religion zu untersuchen und soweit als möglich auf Gesetze zu bringen. Als Beispiel für diese Art der Bearbeitung der religionsphilosophischen und religionspsychologischen Probleme sei A. Dorner, Grundriß der Religionsphilosophie und Grundprobleme der Religionsphilosophie, beides 1903, genannt. Hier wird an die drei Stufen I. A. Dorners angeknüpft,

Digitized by Google

der psychologische Gesichtspunkt aber einheitlich durchgeführt.

In den genannten Werken (S. 249—287 bzw. S. 70 bis 78) erscheint die Religionspsychologie als psychologische Betrachtung des religiösen Subjektes, als Psychologie des Glaubens. Von den sich daran anschließenden Äußerungen des Glaubens kann hier abgesehen werden. Der Glaube durchläuft drei Stufen, erleidet zahlreiche Modifikationen individueller Art, und die Gewißheit des Glaubens nimmt entsprechend verschiedene Grade an.

Die Religionspsychologie ist eine notwendige Ergänzung zur Religionsmetaphysik, sie will die Religion von der menschlichen Seite her verstehen. Die subjektive Religion ist der Glaube. Er bezieht die göttlichen Wahrheiten „auf sich", er „erlebt" sie. Der Glaube beschäftigt das Vorstellen (Phantasie), das Gefühl (Affekt) und das Triebleben zugleich, wenn auch in individuell verschiedenen Graden.

Diese Unterschiede machen sich auch geltend auf den Stufen, welche der Glaube in seiner Entwicklung durchläuft. Auf der ersten Stufe ist der Glaube des Stammes oder der Horde. Hier herrscht die Naturpotenz. Phantasie und Affekt werden vornehmlich beschäftigt. Auf der zweiten Stufe ist der Glaube bedingt durch die soziale Ordnung. Da herrschen Tradition, Institution und Auktorität. Durch das Gesetz wird namentlich der Wille in Anspruch genommen. Auf der dritten Stufe dringt das Individuum durch Zweifel an den Auktoritäten zur Selbständigkeit hindurch: Mystik, Dogma und religiöse Erkenntnis stehen hier im Vordergrunde.

Die individuelle Beschaffenheit der Menschen bedingt ferner die mannigfaltigsten Formen subjektiver Frömmigkeit auf jeder der drei Stufen. Phantasiemenschen, Gefühlsmenschen, Willensmenschen, Verstandesmenschen werden verschiedene psychische Funktionen im Glaubensakte vornehmlich betätigen. Ferner sei an die Tempera-

Digitized by Google

mente erinnert. Endlich kommen auch bei der ethischen Bearbeitung der individuellen Gestaltungen die verschiedenen Berufe mit ihren Einflüssen, ferner Nationalität und Klima in Betracht.

Die Gewißheit des Glaubens ist eine besonders beachtenswerte Erscheinung. Auf der ersten Stufe kann nur von einer Sicherheit des Glaubens gesprochen werden. Auf der zweiten freilich auch nur. Aber hier kommt hinzu, daß der auftauchende Zweifel an den Auktoritäten zur Sünde gestempelt, der Glaube zur Pflicht gemacht wird. Sofern dieser wankend geworden und durch intellektuelle Mittel gestützt werden soll, entwickelt sich eine Scholastik auf dem Boden des Auktoritätsprinzips. Auf der dritten Stufe erhalten sich diese Verhältnisse zum Teil, z. B. als Glaube an äußere Heilsgarantien, aber prinzipiell und zum Teil wirklich wird doch eigene „Gewißheit" gesucht und gefunden. Das Vergottetwerden, die Gottesgemeinschaft bezieht sich auf den ganzen Menschen und belebt dessen sämtliche seelischen Funktionen, daher die Gewißheit des Glaubens in einer jeden ausgedrückt wird. Damit ist aber gegeben, daß auch das vernünftige Denken die Wahrheit der Religion festzustellen imstande ist.

Hans Rust.

Literarische Rundschau.

Die literarische Rundschau beabsichtigt nicht, ein erschöpfend vollständiges Verzeichnis aller erschienenen Arbeiten zu bringen, sondern wird nur eine sorgfältige Auswahl der wichtigeren Arbeiten geben.

Altes Testament.

Charles u. a., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* in English with introductions and critical and explanatory notes to the several books, edited in conjunction with many scholars by R. H. Charles. I. Apocrypha XII u. 687 S. II. Pseudepigrapha XIV u. 834 S. und Index zu I und II S. 835—871. 13. Oxford, Clarendon Press. 62 Mk. — Der

Digitized by Google

von Kautzsch angeregten zweibändigen Übersetzung und Erklärung der außerkanonischen palästinisch-jüdischen und hellenistisch-jüdischen Literatur tritt mit diesem zweibändigen Werke von fast 100 Bogen in Quart ein englisches Unternehmen zur Seite, zu dem sich unter Charles' Führung 26 namhafte englische Gelehrte zusammengetan haben. Ich nenne von hervorragenden Vertretern der israelitisch-jüdischen Literaturgeschichte und Orientalia nur Rendel Harris, Ball, Cowley, Conybeare, Witton Davies, Buchanan Grey, Agnes Smith Lewis. Die sorgfältige Auswahl der Mitarbeiter zeigt allein schon, daß Charles, dem wir eine Menge wertvoller Arbeiten zur außerkanonischen jüdischen Literatur verdanken, beabsichtigt hat, in diesem Werke den Theologen und Literarhistorikern das Beste zu bieten. Es ist in der Anlage der Kautzschen Übersetzung verwandt, enthält aber viel mehr Material und dringt in der jedem Buche voraufgehenden Einleitung und in dem Kommentar ungleich tiefer in die Probleme derselben ein. Sehr wertvoll sind die sorgfältigen Literaturverweise am Schlusse jeder Einleitung. Nach kurzen Vorbemerkungen über die sog. apokryphe Literatur folgen in Bd. I zuerst der griechische Esra und die 3 Makkabäerbücher als „historical books", dann als „quasi historical b. written with a moral purpose" Tobit und Judit; an 3. Stelle die Weisheitsliteratur (Sirach und Sapientia Salomonis), an 4. „additions and completions of the canonical books" (Baruch, Epistola Jerem., Gebet Manasses, Zusätze zu Daniel und Ester). Bd. II orientiert einleitend im allgemeinen über die jüdische Apokalyptik und ihre Verwandtschaft mit dem Pharisäismus und behandelt dann folgende Stoffe: 1. Primitive history rewritten from the standpoint of the law (Jubiläen); 2. Sacred legends (Aristeasbrief, Leben Adams und Evas, Martyrium Jesajae); 3. Apocalypses (Henoch I, Test. XII patr., Sibyll. Orakel, Assumptio Mosis, Henoch II [slav. Henoch], Syr. und Griech. Henochapokalypse, Esraapokalypse); 4. Psalms (Psalmen Salomos); 5. Ethics and Wisdom Literature (4. Makkab., die Sprüche der Väter und der Achikarroman); 6. History (Schechters Fragments of a Zadokite Work ed. from Hebrew Mscr. in the Cairo Genizah Collection). Der Herausgeber hat, wie man sieht, den Begriff der pseudepigraphischen Literatur sehr weit ausgedehnt, doch wird der Dank dafür, daß auch so wichtige Schriften wie der Mischnatraktat Pirqe aboth, Achikar und die (allerdings noch eindringender Untersuchung bedürfenden) Schechterschen Fragmente herangezogen sind, die kritischen

Digitized by Google

Bedenken dagegen überwiegen. Charles' kommentierte Übersetzung der religions- und sagengeschichtlich so wichtigen außerkanonischen Literaturreste wird zusammen mit den jetzt vorliegenden sorgfältigen Ausgaben der Originaltexte für lange Zeit ein unentbehrliches Hilfsmittel für das Studium des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter sein. *St.*

Windfuhr, *Baba qamma*, Text, Übersetzung und Erklärung; nebst einem textkritischen Anhang. VIII u. 96 S. 4,50 Mk. — ***Albrecht***, *Challa*, Text. Übersetzung und Erklärung; nebst einem textkritischen Anhang. IV u. 48 S. 4,40 Mk. (Die Mischna, herausg. von Beer und Holtzmann, IV, 1, und I, 9.) 13. Gießen, Töpelmann. — Die Bearbeiter dieser Traktate haben sich bemüht, ihrer Übersetzung einen zuverlässigen Text zugrunde zu legen. Die vielen Klammern in der Verdeutschung des Textes sind beim Lesen störend, übrigens auch überflüssig, da die Prägnanz des semitischen Originals in der Übersetzung gar nicht wiedergegeben werden kann. Wie soll man denn z. B. einen Satz wie 'ezae hu tham we'ezae hu mu'ad deutsch anders übersetzen als: welches Rind ist harmlos und welches ist stößig? Die Übersetzung würde m. E. gewinnen, wenn sie sich von dem, allerdings wohl durch das Programm festgelegten Zwang sklavischer Übertragung freimachte. Im übrigen verdienen diese beiden Arbeiten volle Anerkennung. *St.*

Schwaab, *Historische Einführung in das Achtzehngebet.* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 17. Jahrg. 5. Heft.) 13. 169 S. Gütersloh, Bertelsmann. 3,60 Mk. — Diese verdienstvolle Monographie ist m. W. die erste ihrer Art aus der Feder eines christlichen Theologen. Sie bespricht zuerst die geschichtlichen Zeugnisse für das Vorhandensein und die liturgische Bedeutung des großen „Gebetes" kat' exochen. Im 2. Abschnitt sucht Schw. aus dem Inhalt der Benediktionen die Zeit der Entstehung des Gebets festzustellen, im 3. handelt er von der Endredaktion desselben und im besonderen von der Entstehung der gegen die Häretiker gerichteten Bitte. Den Resultaten der umsichtigen Untersuchungen, in denen sich Schw. ständig mit jüdischen Gelehrten auseinandersetzt, wird man im wesentlichen zustimmen können. Es ist in der Tat das wahrscheinlichste, daß die Tefilla aus älterem liturgischem Material auf dem Boden der pharisäischen Frömmigkeit im 1. vorchristlichen Jahrhundert entstanden ist. Doch wird das auch von dem Grundstock der Bitte gegen die Häretiker zu gelten haben. Was Schw. S. 130 ff. in diesem Punkte gegen Bousset ausführt, halte ich nicht für überzeugend. *St.*

Digitized by Google

Neues Testament.

E. Kühl, *Neutestamentliche Theologie.* Theologie der Gegenwart. 5. Jahrg. 11, 4. Tl. S. 213—323; 6. Jahrg. 12, 4. Tl. S. 195—307. — Diese wertvollen Bearbeitungen der in den Jahren 1911 und 1912 erschienenen wichtigeren Literatur über N. T. sind leider die letzten, die K. für das Unternehmen geschrieben hat. Von 1913 ab tritt Wohlenberg an seine Stelle. K. zeichnete sich dadurch aus, daß er Objektivität und Verständnis für die mannigfachen Fortschritte der Forschung besaß. Vgl. Theol. Jahresber. 1911 I S. 272; 1912 I S. 166 f. *Wi.*

P. Feine, *Einleitung in das N. T.* (Ev.-theol. Bibliothek, hrsg. v. Bess.) Leipzig, Quelle & Meyer. 13. 217 S. 4,40 Mk. und 5 Mk. — Die Vorzüge dieser neuen Einleitung liegen in der übersichtlichen Aufrollung der Probleme, in der zumeist zutreffenden Darlegung des gegenwärtigen Standes der Forschung, sowie in den Literaturangaben. Die vorgeschriebene Knappheit der Darlegung gibt bei der Behandlung der Briefliteratur wenig Anlaß zu Bedenken — hier vermisse ich nur zum Gal. und zum II. Cor. ausführlichere Erörterung der Frage der Echtheit (Gal.) und der Einheitlichkeit (II. Cor.) —, störend ist sie dagegen in den den Evangelien gewidmeten Abschnitten. Was F. über die Synoptiker sagt, ist gut, aber ungenügend; vollends das Problem der Abfassung des 4. Evangeliums kann auf so wenig Seiten nicht genügend abgehandelt werden. Geradezu dürftig mußte die Kanons- und (in noch höherem Grade) die Textgeschichte ausfallen. Man kann das Buch Studierenden nur dann empfehlen, wenn man sicher ist, daß sie es wirklich, wie der Verf. es selbst wünscht, nur zur Vorbereitung eingehender Studien lesen. Dem Forscher ist natürlich vieles interessant und manches lehrreich; vgl. z. B. die Meinung, daß die sog. Gefangenschaftsbriefe nicht in Rom geschrieben sind, sein Urteil über die Entstehung der Pastoralbriefe und des Jak., seine Formulierung der von ihm gebilligten Zweiquellentheorie. S. 90 ist nicht beachtet, daß Massebieau seine Hypothese über Jak. vor Spitta veröffentlichte, S. 112 wird irrig behauptet, Mt. kenne nur galiläische Erscheinungen, S. 147 wird bei der Frage nach dem Verhältnis von Act. 15 und Gal. die entscheidende Stelle Act. 21, 25 übersehen. Jak., I. Petr., Jud. und II. Petr. können nicht gut unter der Überschrift „Die katholischen Briefe“ behandelt werden. *Wi.*

E. Jacquier, *Le N. T. dans l'Église chrétienne.* T. I: *Préparation, formation et définition du canon du N. T.* T. II: *Le texte du N. T.* Paris, Lecoffre. 11 u. 13. 450 u. 534 S., je

Digitized by Google

3,50 Fr. — Gründliche und gelehrte Behandlungen des Stoffes aus katholischer Feder. Die Kanonsgeschichte beschäftigt sich zunächst mit den ältesten Zitaten des N. T.s und den apokryphen und häretischen Schriften und beschreibt alsdann die Kanonsbildungen im Okzident und Orient. Nach einer Darstellung der mittelalterlichen und reformatorischen Beurteilung des Kanons schließt der Verf. mit der Entscheidung des tridentinischen Konzils und mit der Stellung des Kanons bei den späteren reformierten Theologen sowie bei den dissentierenden orientalischen Kirchen. Der Darlegung der eignen Meinung schließt sich vielfach die Auseinandersetzung mit den protestantischen Kritikern an. — Die Textgeschichte behandelt zunächst allerlei Formalien in der Ausstattung und in der Schriftweise der Manuskripte, beschreibt sodann die verschiedenen griechischen Textzeugen, die alten Übersetzungen mit besonders eingehender Berücksichtigung der lateinischen, untersucht sodann die Textarten der alten Überlieferungen und schließt mit einer Geschichte des gedruckten Textes, wobei zuletzt auch v. Soden ausführliche Erwähnung findet. J. findet die Hauptprobleme noch ungelöst, stellt aber fest, daß ihre Entscheidung das christliche Dogma in keiner Weise berührt, da dessen Bezeugung authentisch und undiskutabel im N. T. vorliegt. *Wi.*

***F. G. Kenyon**, Handbook to the textual Criticism of the New Testament.* 2nd ed. London, Macmillan. 12. XII u. 381 S. 5 sh. — Eine vorzügliche Einführung in die Materialien und Probleme der Textkritik. Wir werden orientiert über Grundgesetze der Textkritik, über die technische Entstehung und das Schicksal der Autographen des N. T.s, über die Unzial- und Minuskelhandschriften, die alten Übersetzungen, die Kirchenväterzitate und die Geschichte der Textkritik. Den gegenwärtigen Stand der Probleme zeichnet der Verf. durch Vorführung der vier vorhandenen Textfamilien und durch eine in der zweiten Auflage hinzugekommene Übersicht über die Theorie v. Sodens, dessen inzwischen erschienener Textband natürlich noch nicht in Betracht gezogen werden konnte. 16 Faksimiles von Handschriften der verschiedensten Art illustrieren die Darlegungen. *Wi.*

***O. Schmoller**, Handkonkordanz zum griechischen N. T.* 4. Aufl., neu bearb. v. A. Schmoller. Gütersloh, Bertelsmann. 18. 501 S. 5 Mk. — Die neue Bearbeitung hat in Anlage und Ausführung des für Studierende unentbehrlichen Werkes wesentliches geändert und verbessert. Das Format ist vergrößert, die Stellen sind ausführlicher zitiert und übersichtlicher geordnet. Als Text ist der von Nestle zugrundegelegt. *Wi.*

Digitized by Google

Das Neue Testament griechisch. *Nach dem Text von B. Weiß.* Berlin, Preuß. Hauptbibelgesellsch. V u. 546 S. 1,20 Mk. bis 3,50 Mk. — Diese Ausgabe ist zunächst als Unternehmen der preußischen Bibelgesellschaft zu würdigen. Daß sie einen kritischen Text wählte, verdient Lob; daß sie einen preußischen Textkritiker zum Gewährsmann machte, ist zu begreifen. Doch wird Nestles Ausgabe nach wie vor ihren Vorzug haben, da sie mehrere Textkritiker berücksichtigt, reichlichere Parallelen gibt und einen kleinen kritischen Apparat bringt, der hier fehlt. Die Berliner Ausgabe verzeichnet nur die Abweichungen von Nestles Text. Für den Forscher hat sie nur Wert als freilich nicht ganz zuverlässige Wiedergabe der von einseitigen Gesichtspunkten aus bearbeiteten Weißschen Textrezension. *Wi.*

W. Beyschlag, *Das Leben Jesu. Darstellender Teil.* 5. Aufl. Groß-Salze, Strien. 12. 508 S. 9 Mk. — Es ist wohl kein Zufall, daß gerade der zweite, darstellende Teil von Beyschlags Leben Jesu dem Publikum neu dargeboten wird. Denn in der Tat wird eine geschichtliche Darstellung stets ein größeres Publikum fesseln können als die von ihr vorausgesetzte historische Untersuchung. Dazu mag die anerkannte, wenn auch gefährliche Kunst Beyschlags, „die verwickeltsten Probleme so zu behandeln, daß der Leser die Schwierigkeiten kaum merkt", „den Stoff ... so lebensvoll zu gestalten, daß das Werk genau ebenso fesselt wie ein spannender Roman", und sein Charakter als einer „im höheren Sinne des Wortes erbaulichen Lektüre" auch heute noch einen Neudruck für gewisse Kreise erwünscht erscheinen lassen. Nur hätte es ausdrücklich gesagt werden müssen, daß wir hier fast genau dasselbe zu lesen bekommen wie in der ersten Auflage von 1885, und ganz genau dasselbe wie in der zweiten von 1887. *Kl.*

O. Streffe, *Physiologische Unmöglichkeit des Todes Christi am Kreuze.* Bonn, Georgi. 12. 58 S. 1 Mk. — Die Ansicht des Arztes Streffe läuft darauf hinaus, daß die Kreuzigung Christi eine einfache „Suspension an den Armen" gewesen sei, die Scheintod infolge von Apoplexie und selbstverständlich Wiedererwachen zur Folge gehabt habe. Umrahmt ist dieser Hauptgedanke von recht eigentümlichen „religionsphilosophischen Betrachtungen". *Kl.*

M. de Jonge, *Das Evangelium modern stilisiert.* Berlin, Vita. 316 S. 3 Mk. — Der Verfasser des 1904 erschienenen „Jeschuah. Der klassische jüdische Mann. Zerstörung des kirchlichen, Enthüllung des jüdischen Jesus-Bildes" will jetzt die

Digitized by Google

Evangelien in ursprünglicher Gestalt für den modernen Menschen übersetzen. Mt. 13, 52 lautet „modern stilisiert": „Hiernach gleicht jeder Theologe, der zugleich Theosoph ist, einem Hausherrn, der aus seinen Schätzen Neues und Altes hergibt;" Mt. 26, 25: „Ich bin's doch wohl nicht, Professor?" Mk. 10, 24: „Jungens, ich meine: wie schwer ist's, daß die, die mit ihrem Reichtum protzen, ins Gottesreich kommen!" Die Kritik de Jonges wird theoretisch sehr unzureichend begründet: „Da der älteste erhaltene Kodex (Vaticanus) aus dem 4. (vielleicht erst 5.) Jahrhundert stammt, hatte die Kirche drei Jahrhunderte lang Zeit, die . . . Urevangelien in ihrem Sinne umzuarbeiten" (S. 315)! Und die praktischen Ergebnisse sind auch merkwürdig. So wird Mk. 16, 9—20 ohne weiteres mit übersetzt, obwohl doch alle Stellen markiert werden sollten, „die wahrscheinlich erst im 2. bis 5. Jahrhundert tendenziös in die Evangelien interpoliert worden sind". *Kl.*

Th. Heußer, *Das Diatessaron Evangelium. Einheitlicher Text aus den vier Evangelien der Zeitfolge nach zusammengesetzt.* Gütersloh, Bertelsmann. 12. VI u. 276 S. 2,50 Mk. — Der Verf. der ZfwTh. 53, IV, S. 372 angezeigten großen Evangelienharmonie hat auch einen neuen Versuch gemacht, den Text aller vier Evangelien zu einem einzigen zusammenzusetzen, um so ein klares Gesamtbild zu bekommen — eine Mosaikarbeit, die natürlich nur zu erbaulichen Zwecken zu rechtfertigen ist. *Kl.*

H. E. Savage, *The gospel of the kingdom.* London, Longmanns, Green & Co. 10. XVIII u. 274 S. 10,6 Sh. — S. ist durchdrungen von der Notwendigkeit, ein biblisches Buch aus Zeit und Ort seiner Entstehung zu begreifen. Und so verlangt er mit Recht, daß auch „das Evangelium vom Reich", d. h. die Bergpredigt, aus genauer Kenntnis des gleichzeitigen Judentums erklärt werde. Der Umstand, daß alle einzelnen Abschnitte dieser Rede, wie sie Matthäus überliefert, ausnahmslos nur in die erste Wirksamkeit Jesu passen sollen, ergibt die Folgerung, daß die Bergpredigt „virtually a single consecutive utteance" ist. Für eine solche Betrachtungsweise kommt dann auch z. B. die grobe Zerreißung des Zusammenhangs zwischen Mt. 6, 1—6 und 16 bis 18 durch das Vaterunser nicht mehr als wesentlich in Betracht, da dieses Gebet sich andererseits ganz in Harmonie mit dem Standpunkt der Bergpredigt befindet. *Kl.*

F. Overbeck, *Das Johannesevangelium. Aus dem Nachlaß hrsg. von* ***C. A. Bernoulli.*** Tübingen, Mohr. 11. XII u. 540 S. 12 Mk. — O. hat es selbst gewollt, daß die Ergebnisse seiner zähen Anstrengungen um das Johannesevangelium aus dem Nach-

Digitized by Google

laß veröffentlicht werden sollten. Damit ist die nicht kleine Mühe bereits gerechtfertigt, der sich der Herausgeber unterzogen hat, um für die einen langen Zeitraum umspannenden, mitunter in sich selbst nicht ganz einigen Aufzeichnungen des Verstorbenen die Buchform zu schaffen. Aber B. wollte nicht nur eine Pflicht der Pietät erfüllen: „die Sache wäre geschmälert worden, hätte man der Welt diese Arbeit vorenthalten“ (S. VII). Aus dieser Wertschätzung heraus hat er offenbar auch zum Schluß in einer „Ausleitung“ über den gegenwärtigen Stand der Johanneskritik die Forschung der letzten Jahre vor den Richterstuhl gefordert, um sie kurzerhand gegen Overbeck zu leicht zu befinden. Und gewiß hat ein so unbarmherziges Mißtrauen, wie es Overbecks Kritik beseelt, sowohl gegenüber der bisherigen Johannesforschung wie gegenüber der kirchlichen Tradition und dem vierten Evangelium selbst, auch eine gute Seite. Man wird aber nicht versäumen dürfen, es in gleichem Maße gegen Overbeck selbst zu kehren, der mit seinen positiven Behauptungen (z. B.: der um 130 dichtende Verfasser wolle als der Apostel Johannes gelten, sei aber auf diese Maske verfallen nur, weil sein Evangelium jetzt ebenso Zeugnis für Christus ablege wie einstmals der Täufer Johannes; oder: Joh. 21, 22 bedeute, daß das Johannesevangelium bleiben solle usw. usw.) eine höchst dankbare Angriffsfläche bietet. *Kl.*

F. Barth, *Das Johannesevangelium und die synoptischen Evangelien* (BZuStr. I, 4). Berlin, Runge. 11. 47 S. 60 Pf.

F. Barth, *Die Bedeutung des Johannesevangeliums für das Geistesleben der Gegenwart* (BZuStr. VII, 12). Berlin, Runge. 12. 21 S. 50 Pf. — In zwei kleinen Schriften ist der inzwischen verstorbene B. in seiner milden Weise für das Johannesevangelium, seinen Verfasser und sein Jesusbild eingetreten. *Kl.*

A. Juncker, *Zur neuesten Johanneskritik.* Halle, Niemeyer. 12. 49 S. 1,20 Mk. — J. hat auf einem Ferienkursus in Königsberg über die neueren Angriffe auf die Einheitlichkeit des Johannesevangeliums und über die moderne Behauptung gesprochen, daß der Apostel zusammen mit seinem Bruder Jakobus im Jahre 43/44 auf Befehl des Herodes Agrippa I. das Martyrium erduldet habe. In erweiterter Gestalt ist Junckers alledem gegenüber unbedingt abweisender Vortrag im Druck erschienen. *Kl.*

J. Haußleiter, *Jesus. Sechs Vorträge.* München, O. Beck. 11. 98 S. 1,20 Mk. — H. handelt in sechs Vorträgen über Jesu religiöses Bewußtsein, seine Liebe, seine Glaubenserziehung, die Bedeutung seines Leidens und Sterbens und endlich über Jesus und die Gemeinde der Glaubenden. Er will dabei nicht durch

Digitized by Google

gefärbte Gläser blicken (S. 3), aber auf diesem Gebiet ist es ja so, daß das, was der eine Unbefangenheit nennt, dem anderen als Vorurteil erscheinen muß. Wollte ich Belege dafür geben, so würde die Form der kurzen Anzeige gesprengt werden. Bei dem Verfasser „sprengt" freilich umgekehrt die Form den Inhalt (S. 15). *Kl.*

H. Barbier, *Essai historique sur la signification primitive de la Sainte-Cène.* Saint-Blaise, Foyer solidariste. 11. V u. 117 S. 4 Frs. — B.s von völliger Beherrschung der Fragen und der einschlägigen Literatur zeugende Untersuchung ist gleichzeitig mit Goguels L'eucharistie des origines à Justin Martyr verfaßt und unabhängig von ihr zu demselben Ergebnis gelangt. Nämlich, daß das letzte Mahl des Herrn mit seinen Jüngern kein Paschamahl war, daß Jesus vielmehr die gewohnte Brotbrechung und Segnung damals verbunden habe mit einem Hinweis auf die bevorstehende Trennung, der aber bald das Kommen des Reiches und die Wiedervereinigung folgen werde. *Kl.*

Lütgert, *Der Römerbrief als historisches Problem.* (Beiträge z. Förd. christl. Theol. XVII 2.) Gütersloh, Bertelsmann. 13. 112 S. 2 Mk. — In dieser Schrift zieht L. auch den Röm. in die von ihm konstruierte libertinistisch-gnostisch-judaistische Bewegung hinein. Paulus will im Röm. die römische Gemeinde, die als überwiegend heidenchristlich zu denken ist, vor einem antinomistischen Christentum schützen, das sich mit einer Verachtung Israels und der judenchristlichen Unfreiheit verbindet und zugleich revolutionäre Tendenzen in der Gemeinde nährt. Gegenüber diesem Antinomismus betont Paulus im Röm. stärker als sonst, daß sein Evangelium eine Bestätigung des Gesetzes sei und dieses keineswegs außer Kraft setze. Röm. ist also nicht gegen Judaismus, sondern gegen sein Gegenteil gerichtet. Die Untersuchung wirft manch neues Licht auf die viel verhandelten Probleme, ihr Gesamtresultat scheint mir indes nicht haltbar. Eine Auseinandersetzung mit dem Antinomismus hätte doch ganz anders aussehen müssen. Einige positiv klingende Äußerungen über die Geltung des Gesetzes, die allerdings vorhanden sind, schlagen doch nicht durch gegenüber der unverkennbaren Gesamttendenz, die Unzulänglichkeit des Gesetzes darzulegen. Röm. wäre zum mindesten eine sehr ungeschickte Zurückweisung des Antinomismus. *Wi.*

Z. E. Frame, *A critical and exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians.* 326 S. und ***A. E. Brooke,*** *A crit. and exeg. Comm. on the Johannine Epistles.* 242 S. Beide Bücher aus The International crit. Commentary,

Digitized by Google

Edinburgh, Clark. 12. Je 10,8 sh. — Beide Kommentare treiben Exegese nach guter alter Tradition: sorgfältige Behandlung des textkritischen Materials, Bestimmung des Wortsinnes, Ausführung der im Text ausgesprochenen und angedeuteten Ideen, Heranziehung des biblischen Vergleichsmaterials. Doch werden bei einigen besonders wichtigen Stellen auch außerbiblische Parallelen und die religionsgeschichtlichen Probleme erörtert. Manches Charakteristische, was in unseren Kommentaren sonst fehlt, bringen die sehr gründlichen Einleitungen. B. trägt den Schwierigkeiten des johanneischen Problems gut Rechnung. *Wi.*

C. W. Emmet, *St. Paul's Epistel to the Galatians* (The Reader's Commentary). London, Scott. 12. XXXI u. 68 S. 3,6 sh. — Dieser Kommentar enthält Einleitung, Übersetzung und glossatorische Texterklärung. Verf. zieht die südgalatische Theorie vor. Eine instruktive Karte von Kleinasien ist beigegeben. *Wi.*

H. H. Mayer, *Über die Pastoralbriefe* (Forschungen z. Rel. u. Lit. der A. u. N. T. N. F. 3). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 13. 89 S. 2,80 Mk. — Die wertvolle Arbeit umfaßt eine Menge von Einzelstudien über die Sprache der Past., über die Verfasserfrage (M. glaubt nicht an einen Verf.), über die Verfügungen betr. Gebet, Kirchenbeamte, Stände, Sklaven, Witwen, Irrlehre u. a., die als älteste Kirchenordnungen zu betrachten sind, über die asketische Frage u. a. m. Eine zusammenfassende und erschöpfende Kritik der Past. wird nicht geboten, dafür erhalten wir Materialien, Einzelbeobachtungen und Gesichtspunkte in Fülle. *Wi.*

A. Harnack, *Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho nebst einer Kollation der Pariser Handschrift Nr. 450* (Texte und Untersuch. 39, 1). Leipzig, Hinrichs. 13. 98 S. 3 Mk. — In seiner ersten Abhandlung wendet sich H. gegen E. Nordens Versuch (Agnostos Theos. Vgl. ZfwTh. 55, 179 f.), die Areopagrede des Paulus als spätere Einschaltung und als Nachbildung einer Überlieferung von Apollonius anzusehen. H. weist demgegenüber auf die sprachliche Einheit, die auch zwischen diesem Stück und dem ganzen lukanischen Geschichtswerk besteht, und zeigt, wie unwahrscheinlich die Annahme einer Beeinflussung des Verfassers der Act durch das genannte Vorbild ist. — Die zweite Arbeit trägt in übersichtlicher Form zusammen, was aus Justins Dialog über äußere und innere Verhältnisse des Judentums, über

Digitized by Google

rabbinische Bibelexegese, sodann über den Bestand des Judenchristentums zu lernen ist. *Wi.*

W. Glawe, *Die Beziehung des Christentums zum griechischen Heidentum.* Bibl. Zeit- u. Streitfragen VIII, 8. Großlichterfelde-Berlin, Runge. 18. 44 S. 60 Pf. — Diese Schrift legt die wichtigsten Ergebnisse eines gelehrten Werkes: „Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis zur Gegenwart" (Berlin, Trowitzsch & Sohn) einer größeren Öffentlichkeit vor. Sie behandelt also die Geschichte des Problems, nicht das Problem selbst, so sehr eine freilich unklare und unbewiesene Lösung das Urteil über die verschiedenen Verwendungen des Hellenisierungsbegriffs bestimmt. Der Hauptwert der Arbeit liegt in den zusammenfassenden Angaben, in welchem Maße und in welcher Richtung bereits Gelehrte wie Casaubonus, Petavius, Clericus, Souverain, Löffler, Priestly, Gibbon, Semler und Mosheim hellenistischen Einfluß bei Kirchenvätern und Aposteln angenommen haben. Die Gesichtspunkte, wie sie unter den Modernen typisch Wendland verfolgt, sind also schon von langer Zeit her festgelegt. Dieser Nachweis ist nicht neu und überraschend, auch einseitig (denn G. bringt es zu keiner klaren Anschauung, worin der anscheinend auch von ihm zugestandene Fortschritt der Forschung beruht), aber doch dankenswert; jedenfalls werden Theologen sich durch die Schrift anregen lassen, das größere Werk des Verfassers zur Hand zu nehmen. *Wi.*

H. Weinel, *Biblische Theologie des N. T.s.* 2. Aufl. Tübingen, Mohr. 18. XVI u. 671 S. 12 Mk. — Weinel hat sein schönes Buch, über das wir ZfwTh. 54, 303 ff. ausführlich berichteten, zwar natürlich nicht umgearbeitet, aber doch in stiller Auseinandersetzung mit seinen Rezensenten vieles anders geordnet (zumeist mit Glück), vieles im Text gebessert und geändert. Die wissenschaftliche Gesamtbeurteilung ist geblieben, auch die von uns kritisierte Einstellung des Stoffs unter moderne Gesichtspunkte hat W. nicht zu ändern für richtig befunden; er hält sie mit Bewußtsein fest als unerläßliche Mittel, aus der krassen Empirie herauszukommen. Es wäre sehr zu wünschen, wenn W. seinen angekündigten Plan, sich an anderer Stelle mit den Kritikern über die methodischen Fragen auseinanderzusetzen, zur Ausführung brächte. Möchte auch die neue Bearbeitung ihren Weg in die Studierstuben der Studenten, Pfarrer und Religionslehrer finden. Eine seltsame Angabe, auf die ich von anderer Seite aufmerksam gemacht wurde, ist S. 285 stehengeblieben: καταλλάσσειν heiße „umdrehen"! Diese Be-

Digitized by Google

deutung ist, wie es scheint, nirgends nachgewiesen; wo stammt sie her? *Wi.*

A. Seeberg, *Die Taufe im N. T.* 2. Aufl. (Bibl. Zeit- u. Streitfr. I, 10.) Großlichterfelde-Berlin, Runge. 13. 32 S. 50 Pf. — Die interessante kleine Schrift versucht nacheinander Hergang und Bedeutung der jüdischen Proselytentaufe, der johanneischen Taufe, der christlichen Wasser- und Geistestaufe und den Zusammenhang dieser Taufen untereinander festzustellen. Bei der Darstellung der Proselytentaufe hätte mehr betont werden sollen, daß die Zeugnisse zunächst aus nachchristlicher Zeit stammen, daher nicht sicher ist, wieweit die einzelnen Stücke schon vorchristlicher Brauch sind. Die johanneische Taufe ist nach S. die einzige religiöse Handlung des Judentums, die ins Christentum übergegangen ist. Das Eigentümliche der christlichen Taufe ist vor allem dies, daß hier ein Bekenntnis zu Christus gelehrt und abgelegt wurde, das etwa den Inhalt hat: Der Mensch Jesus, der Träger des göttlichen Geistes, hat sich, aus dem Tode zum Leben hindurchdringend, als Sieger über alle Mächte des Verderbens erwiesen. Eine magische Auffassung ist nirgends bezeugt, auch 1. Cor. 15, 29 nicht, da bei der stellvertretenden Taufe für Tote der bußfertige Glaube des Verstorbenen vorausgesetzt oder erhofft wird. Die Taufe hatte nur sinnbildliche Bedeutung. So anregend die Arbeit ist, so kann ich doch Bedenken nicht unterdrücken. Einmal wird zu viel nach Analogien konstruiert; der vorsichtig abwägende Historiker kann über Ursprung und ältesten Verlauf der christlichen Taufe nicht so viel wissen wie S. Sodann unterdrückt S. merkwürdigerweise den doch ganz offenkundigen sakramentalen Charakter der urchristlichen Taufe, der leicht zu magischer Auffassung führen konnte und nach 1. Cor. 15, 29 m. E. sicher zu diesem Abweg verleitet hat. *Wi.*

W. Staerk, *Neutestamentliche Zeitgeschichte.* I. Der historische und kulturgeschichtliche Hintergrund des Urchristentums. II. Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter. (Sammlung Göschen 325 u. 326.) 2. Aufl. 12. 177 u. 151 S., je 90 Pf. — Die neue Auflage bringt mancherlei Ergänzungen und Verbesserungen, namentlich in religionsgeschichtlicher Hinsicht. Das Werk ist im ganzen für Historiker bestimmt. Studierenden der Theologie ist es zur Einführung warm zu empfehlen. Im ersten Bande sind die Ausführungen über die äußeren und inneren Zustände im römischen Reich besonders nützlich. Beide Bände berücksichtigen vor allem das N. T. Seine Angaben über jüdische Verhältnisse werden der Darstellung zugrundegelegt,

Digitized by Google

seine Vorstellungen werden weithin als jüdisch verwertet. Die neugefundene Damaskusschrift ist noch nicht erwähnt und benutzt. Brauchbare Tabellen beschließen beide Bände. Leider sind die ausführlichen Literaturverzeichnisse der ersten Auflage stark gekürzt. *Wi.*

Th. C. Hall, *Historical Setting of the early gospel.* New-York, Eaton a. Mains. 12. 171 S. 75 cts. — Dies Buch will den historischen Hintergrund der urchristlichen Mission verständlich machen, in politischer, ökonomischer und religiöser Hinsicht. Zugleich erörtert es die Beziehungen zwischen Christentum und damaliger Kultur. Leider werden keine Stellenbelege genannt. Mehrfach zieht der Verf. Parallelen zwischen Einst und Jetzt. *Wi.*

Cremer-Kögel, *Bibl.-theologisches Wörterbuch der neutest. Gräsität.* 10. Aufl. Gotha, Perthes. 4. u. 5. Lief. 13. *EPω* bis *Noῦς* = S. 449–768, je 4 Mk. — Die Fortsetzung entspricht den ersten Lieferungen (vgl. ZfwTh. 1911 S. 371 f., 1913 S. 170 f.). Der neue Bearbeiter hat den Text der 9. Aufl. konservativ und pietätvoll behandelt und in der Regel nur die neuen Gesichtspunkte und neuen Materialien nachgetragen, freilich nicht immer in der gewünschten Vollständigkeit. Eingehende Durchsicht ergibt vielmehr manche Lücken, vor allem hätte die synkretistische (z. B. hermetische) Literatur stärker herangezogen werden müssen. Manche neuere Arbeit ist dem Verf. noch entgangen, so vermisse ich bei *μυστήριον* einen Hinweis auf v. Sodens Aufsatz im Harnack-Heft der ZntW. 1911. Bei den dogmatisch bedeutsamen Stellen ist die Begründung nicht immer genügend, vgl. z. B. die Verkündigung der Beziehung des *θεός* Röm. 9, 5 auf Christus, die Verhandlung über den johanneischen *λόγος* u. v. m. Dennoch ist die Brauchbarkeit des Werkes anzuerkennen, da es einen großen Teil des lexikalischen Materials nicht nur anführt, sondern auch mehr oder weniger eingehend diskutiert. *Wi.*

The commentaries of ***Isho 'dad*** *of Merv, bishof of Hadatha, edited and translated by Margaret* ***Dunlop Gibson*** *with an introduction by* ***Rendel Harris*** [Horae Semiticae X]. Cambridge, University press. 13. XVI u. 41 u. 55 S. 7 s. 6 d. — Išo 'dād bietet weniger eine fortlaufende Erklärung, als eine zum Teil recht ausführliche Besprechung derjenigen Stellen, welche ihm selbst Schwierigkeiten für das Verständnis bereitet haben. Er benutzt hauptsächlich dieselben Quellen wie in seinem Kommentar zu den Evangelien [Horae Semiticae V, VI, VII; vgl. ZfwTh. LV, 1, S. 96). Er kennt auch das erst kürzlich wieder

Digitized by Google

entdeckte Zitat aus dem Minos des Epimenides Act. 27, 28. Seine Kommentare zu den Briefen des Paulus sollen demnächst erscheinen. Die gelehrte Herausgeberin wurde unterstützt durch Rendel Harris, P. Kahle und E. Nestle †. *H. H.*

Kirchengeschichte.

O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur.* Bd. III. Freiburg i. B., Herder. 12. 665 S. 12 Mk. — Der dritte Band behandelt das 4. Jahrhundert, merkwürdig genug mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge. Die Literatur wird äußerlich in zwei Gruppen eingeteilt (Orient, Okzident) und dann ebenso geographisch äußerlich in drei Untergruppen (Alexandriner und Ägypter, Kleinasiaten, Antiochier und Syrier; Spanier und Gallier, Italiker und Westafrikaner, Illyrier). Mich will's auch bedünken, daß B.s Literaturgeschichte, vorbehaltlich aller längst anerkannten Bedeutung für die Berichterstattung, am Mangel einer klar gestellten geschichtlichen Aufgabe und ihrer sicheren geschichtlichen Durchführung krankt. Eine Darstellung der Geschichte der Literaturformen, wie sie kürzlich von Jordan — freilich schematisch und ohne wissenschaftlichen Erfolg — versucht wurde, will B. überhaupt nicht geben. Er kann sich mit Recht nicht davon überzeugen, daß eine jede Literatur ihre Geschichte in ihren Formen habe. Aber kann man diese Fragestellung, mit deren schematischer Durchführung manche Künsteleien, Willkürlichkeiten, Zerreißungen, monotone Auffüllungen u. a. m. sich verbinden, ganz ausschalten? Die Geschichte der altkirchlichen Literatur soll nach B. in ihrem Inhalt erkannt werden. Aber doch nach seinem eigenen Zugeständnis nur „hauptsächlich". Also wären doch rein literarische Erwägungen zu berücksichtigen? (vgl. z. B. B.s Gegenüberstellung des Predigers Chrysostomus und Augustin). Man kann aber nicht behaupten, daß sie B.s Literaturgeschichte den Charakter geben und wir wirklich die literarischen Porträts gezeichnet bekommen. Soll aber die Geschichte des Inhalts im Sinne B.s für den Literaturhistoriker ausschlaggebend sein, so könnte er sogar mit beiden Füßen in die katholische „Dogmengeschichte" geraten, deren Apologie tatsächlich B.s Literaturgeschichte dient. Im übrigen vgl. jetzt O. Jülicher, Gött. gel. Anz. 1913, Nr. 12. *O. S.*

O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur.* Bd. I. 2. Aufl. Freiburg i. B., Herder. 13. 634 S. 12 Mk. — Die neue Auflage enthält sorgsame bibliographische und sachliche Ergänzungen. Die Anordnung ist nur geringfügig geändert.

Digitized by Google

Die bekannte grundsätzliche Anlage wird in § 2 ausführlich gegen den protestantischen Rationalismus gerechtfertigt, der eine altchristliche Literaturgeschichte fordert, wenn nicht gar eine Geschichte ihrer Formen. B. bleibt beim Titel „altkirchlich" und bei der Annahme, daß zunächst und hauptsächlich der Inhalt die Geschichte der altkirchlichen Literatur bestimme. Doch der Historiker B. redet von den Schriftstellern, die sich bewußt waren, das depositum fidei zu besitzen und zu verteidigen. Würde man dann nicht zutreffender von einer Darstellung der literar- und sachkritischen Fragen einer Literatur reden, die überzeugt ist, das depositum fidei zu verwalten? Freilich, dann würden die Grenzen von „Orthodoxie" und „Häresie" hinfällig und das Stichwort „altkirchlich" um den von B. ihm gegebenen Sinn gebracht. So bringt doch trotz B. der „objektive" kirchliche Maßstab ein nicht rein historisches Maß an den Stoff, und B.s methodische Ausführungen sind weniger historisch bedingt, als sie überzeugt sind. *O. S.*

S. Eusebii Hieronymi** opera I, 2, rez. **J. Hilberg. CSEL. Bd. 55. Leipzig, G. Freytag. 12. 515 S. 16 Mk. — Bd. 59: ***Hieronymi** opera II, 1, res. **S. Reiter.*** Ibd. 13. 576 S. 16 Mk. — Bd. 62: ***Ambrosii** opera V, rez. **Petschenig.*** Ibd. 13. 538 S. 16 Mk. — Bd. 60: ***Augustini** opera VIII, 1, rez. **Urba** u. **Zycha,*** ibid. 13. 738 S. 22 Mk. — Das Wiener Corpus hat jetzt auch mit der Ausgabe der Werke des Hieronymus begonnen. Die Hieronymus ungemein trefflich charakterisierenden Briefe eröffnen die Sammlung der Werke dieses sehr umstrittenen „Heiligen". Die Edition des auch für die Textkritik an der Vulgata bedeutsamen und des Hieronymus eigene Haltung gegen seine frühere Übersetzung instruktiv kundgebenden Kommentars zum Jeremia ist den Briefen schnell gefolgt. Eine ganz erhebliche Verbesserung des Textes darf festgestellt werden. Für den ersten Band der Briefe hat dies ausführlich E. Klostermann in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1911, S. 192 ff., nachgewiesen. Die Zitate hätten wohl noch reichlicher vermerkt werden können. Aber selten gelingt einem Herausgeber hier erschöpfende Mitteilung. Von den Werken des Ambrosius ist die Auslegung des 118. Psalmes ediert, der wegen seiner in der alphabetischen Versfolge angedeuteten Geheimnisse mit Vorliebe von den alten Exegeten behandelt und als das moralische Alphabet gewürdigt wurde. Petschenig konnte für die Ausgabe den kritischen Apparat des während der Arbeit gestorbenen Ihm benutzen. Bd. 60 beginnt mit den bedeutsamen, über die Grenzen der katholischen regula fidei sich hinwegsetzenden antipelagianischen Schriften Augustins. *O. S.*

Digitized by Google

Bibliothek der Kirchenväter. Kempten i. A., J. Kösel, VII. ***Tertullian.*** VIII. ***Augustinus.*** IX. ***Eusebius*** *von Cäsarea.* X. ***Makarius*** *der Ägypter.* XI. ***Augustinus.*** XII. ***Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten,*** Bd. 1. XIII. ***Athanasius,*** Bd. 1. XIV. ***Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten,*** Bd. 2. XV. ***Hieronymus,*** Bd. 1. Geb. 3,60, 4,30, 4,30, 3,80, 3,80, 3,60, 4,30, 3,60, 3,50 Mk. — Die rüstig fortschreitende Neuausgabe der Bibliothek der Kirchenväter bietet von Augustin in zwei Bänden die Vorträge über das Johannesevangelium, übersetzt von Th. Specht (bis zum 54. Vortrag reichend). Im EusebiusBand werden vorgelegt die vier Bücher über das Leben Konstantins und Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen (übersetzt von Pfättisch), die Schrift über die Märtyrer in Palästina, übersetzt von Bigelmair, der auch die allgemeine Einleitung geschrieben hat. Der zehnte Band enthält die 50 geistlichen Homilien des Makarius des Ägypters und Brief 1 und 2, übersetzt und eingeleitet von Stiefenhofer. Der erste Band der Tertullianschriften bringt in zwei Gruppen Schriften, „welche sich auf Tertullians Person beziehen" und „mit der katechetischen Tätigkeit Tertullians zusammenhängen". Übersetzung und Einleitung stammen von H. Kellner. Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten sind mit Recht zusammengeordnet. Das Vertrauen Rauschens zur „Echtheit" der alten Märtyrerakten ist freilich auffallend groß. Der älteste lateinische Text der scilitanischen Akteu gibt „unverkennbar den Wortlaut des amtlichen gerichtlichen Protokolls" wieder. Das ist, mag auch Rauschen einer verbreiteten Annahme Ausdruck geben, ganz unzutreffend. Die von Rauschen dargebotenen „echten" Akten sind fast insgesamt weniger Protokolle, als erbauliche und apologetische Literatur. Die Einleitung zum Hieronymusband von L. Schade wird zu einer — allerdings nicht überzeugenden — Apologie des Heiligen. Daß auch diese, im übrigen fleißig bearbeiteten Bände das praktische und erbauliche Interesse vornehmlich berücksichtigen, ist deutlich, besonders an den Augustinus-Bänden. Ob aber Augustinus Vorträge über das Evangelium Johannis wirklich zum „praktisch Brauchbarsten" gehören? *O. S.*

A. Freiherr von Stromberg, *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte.* [Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, 18. Stück.] Berlin, Trowitzsch & Sohn. 13. 253 S. 9 Mk. — In eindringender, aber schwerlich abschließender Untersuchung bemüht sich v. St. um den Nachweis, daß die

Digitized by Google

von Paulus als Sakrament gewertete (objektives göttliches Tun am Menschen), von ihm vorgefundene und mit seiner Glaubenspredigt nicht ausgeglichene Taufe nicht dem Mysterienwesen entstammt, aber auch keine einfache Fortsetzung der Johannestaufe oder der Proselytentaufe ist. Ihre Eigentümlichkeit wurzelt im messianisch-pneumatischen Vorstellungskreis des Urchristententums. Die Urtaufe war ganz eschatologisch (Vorwegnahme der Reichsgüter). Das erklärt ihren sakramentalen — nicht magischen — Charakter und die Entwicklung von der Bußtaufe der Sündenvergebung zur Taufe der Geistmitteilung. Die Entwicklung zur nachapostolischen und altkatholischen Anschauung soll durch eine Wandlung in der Heilsanschauung, durch eine — historisch freilich ganz zweifelhafte — „innerchristliche" Entwicklung bedingt gewesen sein. Vgl. zum Thema jetzt auch W. Heitmüller, Sphragis. Neutestamentliche Studien, Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag dargebracht, 1914, S. 40 ff. *O. S.*

C. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie.* 2. Aufl. Paderborn, Schöningh. 13. 814 S. 15 Mk. — Die neue Auflage dieses dem Kirchenhistoriker immerhin bedingt wertvollen Handbuches ist bestrebt, die neuen Entdeckungen, an deren wichtigster, dem Menasheiligtum, der Vf. selbst wesentlich beteiligt war, sorgfältig zu buchen. Als Sammlung wird dies Handbuch seinen Wert behalten, weniger die historische Verarbeitung. Der Prinzipat des Orients in der Geschichte der frühchristlichen Baukunst wird stark herausgehoben. *O. S.*

Peter Dörfler, *Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken.* München, J. J. Lentner. 13. 209 S. 4,80 Mk. — Aus dem Inhalt dieser Untersuchung sei herausgehoben die These, es lasse sich nicht nachweisen, daß die Akklamationen der gewöhnlichen Verstorbenen auf den Manenkult zurückgehen. Ihr Formular weise auf die freilich auch in heidnischen Kreisen wohlbekannte „Gemeinschaft der Heiligen". Der Märtyrertitel sei erst gegen Ende des 3. Jahrhunderts gelegentlich auf Epitaphien angebracht. Schon im 4. Jahrhundert sei der Interzessionsglaube überholt und der Märtyrer erscheine als selbständig Handelnder. *O. S.*

J. Flamion, *Saint Pierre à Rome. Examen de la thèse et de la méthode de M. Guignebert.* RHE. 13, 3. — In diesem Schlußartikel (vgl. oben S. 263) glaubt Flamion eine gemäßigte Erneuernng der auf das Urchristentum bezogenen Aufstellungen der Tübinger Schule durch Guignebert konstatieren zu dürfen. *O. S.*

Leon Hardy Canfield, *The early persecutions of the*

Digitized by Google

Christians. [Studies in history, economics and public law, Vol. LV, Nr. 2.] New York, Columbia University, Longmann, Green & Co; London, P. S. King & Son. 13. 215 S. — Canfields Arbeit, die in ihrem zweiten Teil eine erhebliche Auswahl der die rechtliche Lage der Christen im heidnischen Römerreich betreffenden Quellen vorlegt, gibt in ihrem ersten Teil eine kritische, besonders mit Mommsen und Callewaert sich auseinandersetzende Darstellung der Christenprozesse bis zur Zeit Hadrians. Bis Trajan war die coërcitio üblich. Das Trojansche Reskript ist die erste uns bekannte gesetzliche Autorisation der Verfolgungen. *O. S.*

Pierre Batiffol, *Les étapes de la conversion de Constantin.* I. (BaL. 13, 3.) — Batiffel glaubt feststellen zu können, daß Constantin vom Polytheismus eines Diocletian und Maximian (Verehrung des Mars und Herkules, 306—309) über den Pantheismus eines Constantius Chlorus (seit 310, sol invictus) zum christlichen Gottesglauben sich bekehrt habe (312). *O. S.*

Konstantin der Große und seine Zeit. Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum von Mgr. Dr. A. de Waal. Herausgeg. von ***Fr. Jos. Dölger.*** Mit 22 Tafeln und 7 Abbildungen im Text. [XIX. Supplementheft der röm. Quartalschrift.] Herder, Freiburg i. B. 13. 448 S. 20 Mk. — Ein scharfes historisches Bild des Politikers und Kirchenpolitikers Konstantin wird in diesen „Gesammelten Studien" nicht gegeben. Man kann auch nicht wohl behaupten, daß in der einen oder anderen Studie in dieser Beziehung Bekanntes ergänzt oder vertieft sei. Ja, der Name Konstantins ist schließlich doch nur ein äußeres Einheitsband dieser Studien. Der Herausgeber hat offenbar selbst gespürt, daß diese „Festgabe zum Konstantins-Jubiläum" gerade die Persönlichkeit und das geschichtliche Werk Konstantins zu kurz kommen läßt. So wollen die Beiträge nicht als „Sammlung", sondern einzeln gewürdigt sein. Wittig erörtert das Toleranzreskript von Mailand, 313 (der eusebianische Text Übersetzung des Erlasses). Wikenhauser behandelt die Frage, ob in Nicäa 325 Synodalprotokolle geführt seien (direkter Beweis unmöglich; aber ein Vergleich mit anderen wichtigen Synoden macht die Existenz nicänischer Synodalprotokolle wahrscheinlich). Dölger untersucht die Probleme der Taufe Konstantins, Kirsch die Frage, welche Titelkirchen es in Rom zur Zeit Konstantins gegeben habe (außer der Lateranbasilika zehn bis elf Kirchen aus der vorhergehenden Zeit). Daß eine Reihe Arbeiten aus dem Gebiet der Kunstgeschichte aufgenommen sind, ist für einen Ergänzungs-

Digitized by Google

band der röm. Quartalschrift selbstverständlich (Wilpert über die Malereien der Grabkammer des Trebius Justus aus dem Ende der konstantinischen Zeit; E. Becker: Protest gegen den Kaiserkult und Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius in der altchristlichen Kunst der konstantinischen Zeit; J. Leufkens: Der Triumphbogen Konstantins; A. Baumstark: Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie; Johann Georg, Herzog zu Sachsen: Konstantin der Große und die hl. Helena in der Kunst des christlichen Orients; Fr. Witte: Die Kolossalstatue Konstantins des Großen in der Vorhalle von S. Giovanni in Laterano; H. Swoboda: Bronzemonogramm Christi aus Aquileja; O. Marucchi: Il singolare cubiculo di Trebio Giusto spiegato nelle sue pitture e nelle sue iscrizioni come appartenente ad una setta cristiana eretica di derivazione egiziana; M. Schwartz: Das Stilprinzip der altchristlichen Architektur; J. Strzygowski: Die Bedeutung der Gründung Konstantinopels für die Entwicklung der christlichen Kunst. *O. S.*

Zehn Bücher fränkischer Geschichte von Bischof **Gregorius von Tours.** *Übersetzt von* **W. v. Giesebrecht.** *4. Aufl. von* **S. Hellmann.** Bd. 2. Leipzig, Dyk. 13. 312 S. 5,50 Mk. — Der zweite Band umschließt die Bücher 5—8. Die Auflage ist, wie sie sich bezeichnet, vollkommen neubearbeitet. Alle erreichbaren Hilfsmittel hat der Vf. herangezogen und so eine im Hinblick auf Text und Anmerkungen zuverlässige und solide Ausgabe geschaffen, die ihm nicht nur den Dank der „Laien", sondern auch der Fachleute eintragen wird. *O. S.*

Dahlmann-Waitz, *Quellenkunde der deutschen Geschichte. 8. Aufl., herausgeg. von* **P. Herre.** Leipzig, K. F. Koehler. 12. XX u. 1299 S. 28 Mk. — Mit besonderem Nachdruck muß auf diese unter Herres umsichtiger und sachkundiger Leitung erfolgte Neubearbeitung der bewährten Quellenkunde von Dahlmann-Waitz hingewiesen werden. Sie bezeichnet einen erheblichen Fortschritt über die 7. Auflage hinaus. Das wird freilich weniger an der Gliederung des Stoffes deutlich. Denn das „Schema der Anordnung" ist „nahezu unverändert geblieben". Aber der allgemeine Teil hat doch nicht nur wertvolle neue Abschnitte erhalten (Methodologie und Bibliothekskunde), sondern auch eine der Übersichtlichkeit und Vollständigkeit zustatten kommende durchgreifende Umarbeitung erlebt. Vor allem aber ist eine erhebliche Steigerung des inneren Wertes des Buches festzustellen. Der Herausgeber hat dies durch eine ungemein starke Arbeitsteilung erreicht. Statt der 5 Mitarbeiter der 7. Auflage sind 42 an der 8. Auflage tätig gewesen. Lücken

Digitized by Google

und Fehler in den Verweisungen sind wohl noch hier und dort geblieben, aber sie verdienen nicht genannt zu werden neben der Fülle und Zuverlässigkeit des Gebotenen. *O. S.*

***A. Werminghoff**, Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter.* 2. Aufl. [Grundriß der Geschichtswissenschaft, II. Reihe, Abt. 6.] Leipzig, Teubner. 13. 238 S. 5 Mk. — Die neue Auflage bedeutet eine ungemein reiche, aber auch sehr willkommene Vermehrung des Stoffes und der Bibliographie, einschließlich der Quellen der Darstellung. Aus den 96 Seiten der 1. Auflage sind 238 Seiten geworden. Die Grundeinteilung und die größeren Unterabteilungen sind aber geblieben; nur in der Paragraphierung sind einige Änderungen vorgenommen. Die Hauptmasse der Erweiterungen fällt also in die Ausführungen. Hier ist es wieder der dritte, die Kirche vom 10.—15. Jahrhundert behandelnde Abschnitt, dem der Löwenanteil zugefallen ist. Der erste und zweite Abschnitt (Die Grundlagen der Kirchenverfassung; Die Kirche vom 5.—9. Jahrhundert) sind leider nur um 10 Seiten umfangreicher geworden. Die Darstellung der Beziehungen von Kirche und Königtum, der Besetzung der Bischofsstühle und des Eigenkirchenwesens im Reich der Merowinger ist im wesentlichen dieselbe wie in der ersten Auflage. Das mag angesichts der inzwischen aufgetauchten, hier bereits erörterten Kontroverse von Schubert-Stutz besonders hervorgehoben werden (vgl. oben S. 70). *O. S.*

***Raymundus Dreiling**, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole). Nebst biographisch-bibliographischer Einleitung.* Münster i. W., Aschendorff. 13. 223 S. 7,50 Mk. — Dieser wertvolle Beitrag zur Geschichte der Spätscholastik schildert Aureoli als einen Gegner des Realismus und Nominalismus und als einen entschlossenen Anhänger des Konzeptualismus. Die historischen Beziehungen aufzustellen sind noch weitere monographische Untersuchungen nötig. Dreiling kann jedoch feststellen, daß ein unmittelbarer Zusammenhang mit dem frühmittelalterlichen Konzeptualismus nicht vorhanden ist, andererseits kurz vorher konzeptualistische Anschauungen Ausdruck fanden. Alles Weitere bedarf aber erneuter Untersuchung. *O. S.*

***F. Kern**, Humana civilitas. Mittelalterliche Studien.* I, 1. Leipzig, Kochler. 13. 146 S. 7,50 Mk. — Aus Kerns sachreicher, aber sehr konstruktiver, die Probleme von Staat, Kirche und Kultur erörternder Dante-Untersuchung sei die den Kirchenhistoriker besonders interessierende These herausgehoben, die dantischen Voraussetzungen der Trennung der zwei Gewalten

Digitized by Google

nach den Sphären der Handlung und Gesinnung führten, folgerichtig durchgedacht, zur Reformation und zur Beseitigung der sichtbaren Kirche. Diese Formel ist allerdings, was offenbar K. selbst empfindet, reichlich „dialektisch", unterschätzt auch die Bedeutung der „Gesinnung" in der mittelalterlichen Lebensanschauung. *O. S.*

P. Lazarius, *Das Basler Konzil. Seine Berufung und Leitung, seine Gliederung und seine Behördenorganisation.* [Historische Studien Heft 100.] Berlin, E. Ebering. 12. 358 S. 9,50 Mk. — Die Untersuchung von L. hat die letzte monographische Behandlung des Gegenstandes von Richter erheblich überholt. Sie enthält die zurzeit erschöpfendste Darstellung der kirchengeschichtlich wichtigen Organisation und Geschäftsordnung des Konzils und wird wohl die Bedeutung eines Nachschlagewerkes gewinnen. Die neuen Quellenpublikationen (Concilium Basiliense I—VII), die Richter noch nicht zu Gebote standen, sind ausgiebig benutzt. Ein Anhang I gibt ein Verzeichnis der Beamten des Konzils (S. 308—341), ein Anhang II eine Präsenzliste. *O. S.*

Die ***Analecta Bollandiana,*** Brüssel, bringen in Bd. **XXXI** (1912) an hagiographischen Texten eine Lobrede des Theodoros Studita auf den Chronographen Theophanes (S. 11—23), eine Vita des Dominikaners Dalmatius Moner (S. 49—81) und vor allem griechische Märtyrerakten thrazischer und moesischer Heiligen, begleitet von einer ausführlichen Untersuchung des gelehrten Paters H. Delehaye. Schließlich der äthiopische und arabische Text nebst Übersetzung des fabelhaften Martyriums des Arabers Antonius unter Harun al-Raschid (S. 410—450). Van Ortroy liefert S. 451 ff. eine Untersuchung über die Orientreise des hl. Franz v. Assisi. Bd. **XXXII** (1913) bringt S. 10—26 eine Vita der hl. Wulfhilde († c. 1000), der Äbtissin des Klosters Barking bei London. S. 27—62 eine griechische Rede auf die Translation der Reliquien des hl. Theodoros Studita und Joseph v. Thessalonich nebst Einleitung von van de Vorst, wozu Franchi de' Cavalieri S. 230 ff. eine hübsche Ergänzung liefert. S. 121—216 steht die langersehnte Ausgabe der als Geschichtsquelle erstklassigen Vita S. Danielis Stylitae durch H. Delehaye nebst kurzer Einleitung S. 217—229. P. Peeters gibt danach S. 236—269 eine lateinische Übersetzung der interessanten georgischen Vita des Iberers Hilarion († 875). *Li.*

Nikolaus Müller, *Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom.* (Schriften, hrsg. v. d. Gesellsch. z. Förderung d. Wissensch. d. Judentums.) Leipzig, Fock. 12. 144 S. — Der inzwischen heimgegangene Verf. gibt einen Überblick über die

Digitized by Google

jüdischen Katakomben in Rom unter beständigem Verweis auf die Literatur und beschreibt dann eingehend die 1904 entdeckte und von ihm 1904—06 untersuchte Katakombe am Monteverde: der Anhang bringt leider nicht die Veröffentlichung aller gefundenen Inschriften, sondern begnügt sich damit, eine Auswahl von zwölf mitzuteilen, durch welche sechs jüdische Gemeinden in Rom bezeugt werden. *Li.*

A. Dieterich, *Kleine Schriften.* Leipzig, Teubner. 11. XLII, 546 S. — R. Wünsch hat hier in einem stattlichen Bande die kleineren Arbeiten des mitten aus vollstem Schaffen herausgerissenen genialen Philologen gesammelt: des Mannes, der in Useners strenger Schule gebildet, der Religionswissenschaft weite Gebiete im Sturme erobert hat. Am Anfang steht ein von W. verfaßter, warm empfundener Abriß von D.s Leben nebst einer Bibliographie. Dann beginnt die Reihe der Schriften, unter denen für den Theologen hervorzuheben sind: 1. D.s Dissertation: die Vorrede zur Edition des Leidener Zauberpapyrus. 3. De hymnis Orphicis capitula quinque. 6. Die Göttin Mise. 11. *Εὐαγγαλιστής.* 12. Ein hessisches Zauberbuch. 13. 14. ABC-Denkmäler. 15. 16. Himmelsbriefe. 17. Die Religion des Mithras. 18. Die Weisen aus dem Morgenlande. 19. Über Wesen und Ziele der Volkskunde. 20. Volksglaube und Volksbrauch in Altertum und Gegenwart. 21. Sommertag. 23. Hermann Usener. 25. *ΧΜΓ.* 28. Die Entstehung der Tragödie. Es folgen zwei bis dahin ungedruckte Aufsätze: 29. Der Ritus der verhüllten Hände und eine weitausgreifende Vorlesungsskizze: 30. Der Untergang der antiken Religion. *Li.*

Das ***Archiv für Religionswissenschaft,*** dessen sämtliche Aufsätze ja für die theologische Forschung Bedeutung haben, bringt im **XVI.** Band (1913) an Aufsätzen, die in das engere theologische Gebiet einschlagen: A. Marmorstein, Legendenmotive in der rabbinischen Literatur (S. 160 ff.). F. Schwally, Literaturbericht über alte semitische Religion (S. 233 ff.). S. Wide, Religionsgeschichtliche Lesebücher (S. 293 ff.). R. Eisler, Zum Ursprung der altchristlichen Fischer- und Fischsymbolik (S. 300 ff.). W. Graf Baudissin, Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer (S. 389 ff.). Joh. Weiß, Das Problem der Entstehung des Christentums (S. 423 ff.). R. Garbe, Christliches und angeblich Christliches im Mahābhāratā (S. 516 ff.). C. Bezold, Syrische Religion (S. 555 ff.). F. Perles, Die religionsgeschichtliche Erforschung der talmudischen Literatur (S. 580 ff.). *Li.*

Digitized by Google

E. v. Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum.* Leipzig, Hinrichs. 12. VIII, 362 S. — Von dem vielbehandelten, in der Kanongeschichte hochangesehenen *decretum de libris recipiendis et non recipiendis* gibt v. D. auf Grund eines umfassenden handschriftlichen Materials eine Ausgabe, die man getrost als abschließend bezeichnen kann: auch Palaeographie, Orthographie, Phonetik u. dgl. kommen darin zu gebührender Behandlung. Die folgenden Untersuchungen entrollen sodann mit übersichtlicher Klarheit die Geschichte der Überlieferung und Bezeugung; dann kommt ein eingehender, mit reicher Gelehrsamkeit ausgestatteter Kommentar zum Decretum. Das Resultat ist, daß wir nicht eine alte offizielle Urkunde der römischen Kirche, sondern eine gelehrte Privatarbeit aus der ersten Hälfte des VI. Jahrhunderts vor uns haben, die sich erst im Lauf der Zeiten Eingang in die Kirchenrechtsquellen des Abendlandes verschafft hat: vielleicht stammt sie aus Italien. *Li.*

Regesta Pontificum Romanorum *iubente regia societate Gottingensi congessit* ***P. F. Kehr.*** Berlin, Weidmann. Italia Pontificia V: Aemilia sive provincia Ravennas. 11. LIV, 534 S. (20 Mk.) VI: Liguria sive provincia Mediolanensis pars I Lombardia. 13. XLIV, 419 S. (15 Mk.) Germania pontificia vol. I pars II: Provincia Salisburgensis II et episcopatus Tridentinus congessit ***A. Brackmann,*** 11. XXXIV u. S. 267—412. (6 Mk.) — ***A. Brackmann,*** Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontificia I: *Die Kurie und die Salzburger Kirchenprovinz.* Berlin, Weidmann. 12. XIV, 270 S. (8 Mk.) — Kehrs Regestenwerk, über das zuletzt Bd. 52 S. 376 und Bd. 53 S. 281 berichtet wurde, ist ein Muster nicht nur für die glückliche Vereinigung reichen Inhaltes mit knapper Form, sondern auch für die stetige Regelmäßigkeit des Erscheinens. Der 1911 ausgegebene starke Band umfaßt die Emilia, d. h. das Erzbistum Ravenna und die Bistümer Cervia, Sarsina (= Bobbio), Cesena, Forlimpopoli, Forli, Faenza, Imola, Comacchio, Adria, Ferrara, Bologna, Modena, Reggio-Emilia, Parma, Piacenza mit 1474 Regesten, gegen 800 bei Jaffé. Soeben ist der die Lombardei umfassende Band erschienen. Er bringt das Erzbistum Mailand und die Bistümer Pavia, Lodi, Cremona, Brescia, Bergamo, Como mit 1087 Regesten, gegen 544 Jaffé. Der zweite Band der Germania pontificia vervollständigt das Erzbistum Salzburg, so daß jetzt Salzburg, Gurk, Brixen, Passau, Regensburg, Freising, Neuburg fertig vorliegen mit 709 (gegen 467 Jaffé) Regesten. Im Anhang ist die päpstliche Korrespondenz mit den Herzögen von Bayern und dem Bistum Trient, das früher zu

Digitized by Google

Aquileja gehörte, beigegeben. Es sei nochmals darauf hingewiesen, daß Kehrs Regesten erheblich mehr bieten, als ihr Name besagt. Die Einleitungen zu jeder Provinz und jedem Ort geben eine knappe Lokalkirchengeschichte unter reichster Mitteilung der Literatur und der Quellen, sowie die Geschichte der jeweiligen Archive, so daß man das Werk bei jeder kirchengeschichtlichen Arbeit, die jene Gegenden betrifft, mit Nutzen heranziehen wird. Brackmanns Studie über das Verhältnis der Kurie zur Salzburger Kirchenprovinz zeigt an einem durchgeführten Beispiel, wie sich die Angaben der Regesten in lebendige Kirchengeschichte umsetzen lassen, wenn sie von den allgemeinen politischen und kirchlichen Verhältnissen aus beleuchtet und im einzelnen interpretiert werden. Der zweite Teil des Buches ist den Fälschungen gewidmet und zeigt an den vorliegenden Beispielen in lehrreicher Weise die Art der Kritik, die Arbeitsweise und die Motive des Fälschers. Der dritte Teil bringt vorwiegend unbekannte Urkunden erläutert zum Abdruck. *Li.*

Ecclesiae Occidentalis Monumenta Juris Antiquissima *ed.* ***C. H. Turner,*** Oxford, Clarendon Press: Tom. I fasc. 2 pars 1 (16 sh.) und Tom. II pars 2 (21 sh.). 13. — Zwei neue Bände des großen Turnerschen Unternehmens hat uns das Jahr 1913 beschert, und wir dürfen dem fleißigen Herausgeber dafür herzlich dankbar sein. Der neue Teil des ersten Bandes bringt zunächst (Appendix VIII) den „Tomus Damasi", der vielleicht schon im Jahre 375 entstand und im apollinaristischen Streit eine Rolle spielte (s. Schwartz, Gött. Nachr. 1914 S. 374 f. Lietzmann, Apollinaris I S. 57 ff.) in einer auf das gesamte handschriftliche Material aufgebauten Ausgabe: merkwürdig ist, daß die aus dem Rahmen der Anathematismen herausfallende Partie *eos quoque . . . domino* (S. 287, 66—74) tatsächlich in FT fehlt, dafür gesondert an anderer Stelle in T (s. Maaßen, Quellen S. 597) und L mit der Überschrift *Dilectissimo filio Paulino Damasus* begegnet. Als Appendix IX folgen 20 lateinische Übersetzungen des Nicaenischen Symbols, gefolgt von einer sehr bequemen Übersicht der Varianten (S. 320 ff.). Appendix X bringt ein Ineditum, einen alten Kommentar zum Nicaenischen Symbol, der der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts angehört, sowie einen ähnlichen Traktat, der den Tomus Damasi verwertet und bisher unter den unechten Schriften des Hieronymus vergraben lag: beide Texte sind mit ausführlichen Indices versehen. Und dann noch ein quasi Ineditum (ein Teil war im Journal of Theol. Studies 1912 erschienen,

Digitized by Google

ist aber hier neu revidiert): aus einem Veroneser Kodex des VI. Jahrhunderts nach des trefflichen Bibliothekars Spagnolo Abschrift eine lateinische Übersetzung von Constitut. Apost. VIII, 41—46 und aller — nicht bloß wie sonst der ersten 50 — apostolischen Kanones, begleitet vom griechischen Text und griechisch-lateinischen Index. Der zweite Teil von Band II bringt das lateinische Material für die Konzilien von Gangra und Antiochia. Für Gangra werden zunächst die Reste der alten gallischen Übersetzung mitgeteilt, auf die Maaßen hingewiesen hat, samt der spanischen Epitome. Sodann die „Prisca": Capitula, Synodalschreiben, Kanones; voraufgeschickt sind S. 150 f. Bemerkungen über einige sich festigende Termini des Kirchenlateins, z. B. *sanctus, sacrosanctus* (für *λειτουργία*), *religiosus, venerabilis, misericordia.* Es folgen in Parallelkolumnen nebeneinander gesetzt die beiden Isidorischen und die beiden Dionysianischen Übersetzungen der Capitula und der Kanones, sowie das bei Dionysius fehlende Synodalschreiben. S. 215 bis 320 bringen das entsprechende Material für Antiochia, nur daß hier die ja ohnehin nur wenig voneinander abweichenden beiden Formen der Isidoriana in einer Kolumne vereinigt sind: dadurch ist es möglich geworden, die Prisca in der vierten Kolumne zu bringen. Wenn Turner übrigens p. VII notiert, *de tempore synodi Antiochenae vix ulla fuit dubitatio, et fatendum est, interpretationes Priscam et Dionysii alteram diserte Encaenia τὰ ἐγκαίνια anni 341 commemorare*, so ist dazu doch zu bemerken, daß die Ballerini anderer Ansicht waren und E. Schwartz, Göttinger Nachrichten 1905, 281 Anm. 1 ihren Bedenken beipflichtet: Turner selbst ist ja auch durch die Identität vieler Namen mit den Nicaenischen bedenklich geworden. Für eine kleine Partie habe ich Turners Apparat an der Photographie einer Handschrift nachprüfen können und mich seiner absoluten Zuverlässigkeit gefreut. *Li.*

Fr. Baumgarten, Fr. Poland, Ri. Wagner. I. *Die hellenische Kultur.* 3. Aufl. 575 S. II. *Die hellenistisch-römische Kultur.* 674 S. Beide Bände mit sehr vielen Tafeln, Karten und Abbildungen. Leipzig, Teubner. 13. Geb. je 12,50 Mk. — Die Verfasser schildern in glänzender Darstellung mit gründlichster Sachkenntnis die Welt der Griechen und zeigen, wie sich aus der hellenischen Kultur die hellenistisch-römische entwickelte und auf diesem Boden das Christentum im Ausgang der römischen Kaiserzeit zur Weltreligion wurde. *H. H.*

Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, *begründet von* ***J. J. Herzog,*** *3. Auflage, herausg. von*

Digitized by Google

Albert Hauck. Leipzig, Hinrichs. 24 Bände 1896—1913. 236 Mk. — Auf die Bedeutung des einzigartigen Sammelwerks ist wiederholt hingewiesen worden in dieser Zeitschrift: Bd. 40 S. 318 ff.; Bd. 45 S. 592; Bd. 49 S. 431. Nachdem vor 18 Jahren der erste Band der 3. Auflage erschienen war, liegt jetzt das für jeden Theologen unentbehrliche Werk wieder vollendet vor. *H. H.*

Systematische Theologie.

Kurt Leese, *Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik L. Feuerbachs.* Leipzig, Hinrichs. 12. 196 S. 5,50 Mk. — L. mustert die theologische Prinzipienlehre von Ritschl und seiner Schule, von Lipsius, Kähler, Ihmels, Schlatter, Tröltsch von der Frage aus, ob sie wirksame Waffen gegen die Kritik Feuerbachs biete, d. h. ob sie dem Einwande entgegentreten könne, daß wir mit allen religiösen Aussagen in die Sphäre des eignen Ich gebannt bleiben und nie die Wirklichkeit Gottes erreichen können. Die Antwort fällt verneinend aus. L. ist prinzipiell der Meinung: wer vom menschlichen Ich und seinen Bedürfnissen und Wertempfindungen ausgeht, vermag nie über die subjektive Sphäre hinauszugelangen. Rettung für die bedrohte Theologie findet L. ausschließlich bei Karl Heim (auch Schleiermacher wird, wenn auch bedingterweise, anerkannt). Denn Heim faßt das Ich nicht von vornherein als starre Größe auf, jenseits deren die Außenwelt beginnt, sondern das Bewußtsein steht von vornherein in kosmischen Zusammenhängen mit einer es tragenden Wirklichkeit, mit Gott. Die positiven Tendenzen L.s, von denen aus die ganze Kritik erst verständlich wird, sind nur angedeutet. L. betont: 1. es gebe keinen apologetischen Beweis für das Christentum, denn der Glaube beruhe stets auf einer irrationalen persönlichen Entscheidung; 2. man dürfe aber nicht theoretische und praktische Vernunft scheiden, sondern alle Erkenntnis beruhe auf irrationaler Setzung. 3. Schaeders Forderung einer theozentrischen Theologie, Heims „Weltbild der Zukunft" und Hegels Ausgang von der die Wirklichkeit tragenden Realität Gottes werden zu vereinigen gesucht, ohne daß die Hegelschen Theologen, wie Biedermann, Pfleiderer, A. Dorner, einer Beachtung gewürdigt werden. (Vgl. dazu Häring, ZThK. 1913, S. 11 ff.; Stephan, ChrW. 1913, Sp. 414 ff.) *We.*

O. Flügel, *Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker.* 5. Aufl. Langensalza, H. Beyer. 12. 285 S. 4,50 Mk. — F. stellt in breiter, kulturgeschichtlicher Darstellung mit vielen

Digitized by Google

Lesefrüchten aus der ethnologischen und religionsgeschichtlichen Literatur dar, welche sittlichen Anschauungen in den verschiedenen Völkern geherrscht haben. Die ethischen Anschauungen der Naturvölker werden besonders eingehend geschildert, auch Analogien aus dem Tierleben herangezogen. Die fünf Herbartschen Ideen des Wohlwollens, der Vollkommenheit, des Rechts, der Billigkeit, der inneren Freiheit erscheinen ohne weitere Ableitung als die geeigneten Schemata, um die Masse kulturgeschichtlichen Materials zu gruppieren. Der erste Abschnitt über die Ich-Vorstellung (Das Ich als Leib, als Inneres, als Name usw.) (S. 1—85) und der Abschnitt über die Kunst bei den Naturvölkern (S. 179—195) gehen über den Rahmen der Darbietung des ethischen Materials hinaus. Ein weiterer Abschnitt (S. 220—258) beschreibt schädliche und förderliche Einflüsse der Religion auf die Sittlichkeit. Das reiche Material soll nicht einem ethischen Relativismus dienen, sondern F. will zeigen, daß es einen ethischen Fortschritt gibt, und daß die allmähliche Entwicklung der sittlichen Ideen zu größerer Reinheit und Klarheit nicht in ausschließendem Gegensatz zu ihrer absoluten Geltung steht. *We.*

***Émile Boutroux**, William James. Übersetzt von Bruno Jordan.* Leipzig, Veit. 12. 133 S. 3 Mk. — B. gibt eine vortreffliche Würdigung der Philosophie von James, indem er seine Psychologie, seine Religionspsychologie, seinen Pragmatismus, die metaphysischen Gesichtspunkte und schließlich seine Pädagogik darstellt. Vorangestellt sind zwei Vorträge von Boutroux, die er 1900 und 1904 auf den Philosophenkongressen in Paris und Genf über Gegenstand und Methode und über die Bedeutung der Geschichte der Philosophie für das Philosophiestudium gehalten hat. *We.*

***Karl Aner**, Rom und die deutsche Religion.* (Huttenus redivivus I, 1). Berlin-Schöneberg, Prot. Schriftenvertrieb. 12. 77 S. 80 Pf. — Das erste Heft einer von Aner herausgegebenen Serie von Schriften, die im Sinne des Evang. Bundes wirken will. A. stellt den römischen Katholizismus als autoritäre Religion, als sakramental-sinnliche und als unvernünftige Religion dar. Seine Polemik ist viel mehr vom Geiste der Aufklärung und des Neuhumanismus getragen als von dem der Reformation. *We.*

***Joseph Schnitzer**, Der katholische Modernismus.* [Die Klassiker der Religion. Hsg. v. G. Pfannmüller. Bd. 3.] Berlin-Schöneberg, Prot. Schriftenvertrieb. 12. 211 S. 1,50 Mk. — S. gibt auf 22 Seiten eine kurze Geschichte des Modernismus in Deutschland, Frankreich, Italien, England. Den übrigen Teil

Digitized by Google

des Buches füllen Auszüge aus den Schriften der bekanntesten Modernisten. Ob diese Art, die Modernisten bekannt zu machen, die zweckmäßigste ist? Und ob sie gerade unter die „Klassiker der Religion" gehören? Treffende Kritik füllt doch begreiflicherweise den Hauptteil ihrer Schriften aus. *We.*

Platons** Dialog Philebos. Übersetzt und erläutert von **Otto Apelt. (Philos. Bibl. Bd. 145.) Leipzig, Meiner. 12. 157 S. 2,80 Mk. — ***Aristoteles,** Über die Seele. Neu übersetzt von **Adolf Busse.*** (Phil. Bibl. Bd. 4.) Leipzig, Meiner. 11. XX u. 120 S. 2,20 Mk. — Gute Übersetzungen mit Einführung in die Bedeutung der ethischen und der psychologischen Hauptschrift von Plato und Aristoteles. *We.*

***Ernst Troeltsch.** Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Gesammelte Schriften Bd. 2). Tübingen, J. C. B. Mohr. 13. 866 S. 20 Mk. — Tr. vereinigt in diesem Band 25 Abhandlungen, die in den Jahren 1893—1913 in verschiedenen Zeitschriften, in ZThK., ThR., ChrW., PrJb., RG., ZwTh., im Logos und in der Kultur der Gegenwart erschienen sind. Nicht aufgenommen sind die separat erschienenen Arbeiten, die „Absolutheit des Christentums", „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft" u. a. Ferner hat Tr. „die Selbständigkeit der Religion" ZThK. 1895, 96 und „Geschichte und Metaphysik" ZThK. 1898 nicht aufgenommen, da seine Anknüpfung der Religion an das allgemeine philosophische Denken sich inzwischen verschoben hat. Früher schloß er sich an eine von Lotze u. a. beeinflußte Metaphysik an, die die Gegenwart des Absoluten im phänomenalen Seelenleben behauptete. Die mystische Gegenwartsempfindung eines Göttlichen, die nach ihm aller Religion zugrunde liegt, schien ihm bei einer derartigen Metaphysik den besten Anschluß zu finden. Seit den Arbeiten von 1903 schließt er sich an den von Windelband und Rickert vertretenen Transzendentalismus an; der Ausdruck „das religiöse Apriori", den er seitdem verwendet, soll bedeuten, daß im religiösen Leben eine ebenso selbständige und die Gewähr ihrer Wahrheit in sich tragende Lebensäußerung vorliegt wie im logischen Denken und im sittlichen Wollen. Doch sucht Tr. im Unterschiede von Windelband und Rickert den Kantischen Transzendentalismus durch eine Metaphysik zu ergänzen. Insofern wirkt seine frühere Auffassung nach. Tr. unterscheidet ferner naive Religion und philosophisch beeinflußte Religion. Die Religion wird sich nie in Metaphysik auflösen lassen. Aber die ursprünglich naiven, mythischen und symbolischen Ausdrucksformen der Religion werden von den

Digitized by Google

Verallgemeinerungen der wissenschaftlichen Weltbetrachtung beeinflußt, z. B. in den Begriffen der gesetzlichen Ordnung und der Entwicklung der Welt. Jedoch werden rationale und irrationale Momente im religiösen Denken stets verbunden sein.

Besonders wertvoll sind auch die ersten Abhandlungen „zur religiösen Lage". Sie schildern die verworrene religiöse Situation in Deutschland mit prächtigen Schlaglichtern: die führende Intelligenz wie die Arbeiterschaft ist der Kirche verloren gegangen. Die Kirche aber wird als politische Macht von den konservativen Kreisen gemißbraucht, von den Liberalen bekämpft. Die Kirchenregierungen aber erdrücken die selbständig sich regenden Mächte. — Der vorliegende Band ist geeignet, eine Übersicht über die Lebensarbeit von Tr. zu geben. Viele Abhandlungen, die nur schwer zugänglich waren und daher vielen unbekannt geblieben sind, sind nun in diesem Bande vereinigt. *We.*

Schleiermacher, *Ausgewählte Werke in 4 Bänden.* Hrsgg. v. O. Braun. Bd. II: Entwürfe zu einem System der Sittenlehre. Leipzig. 13. 703 S. 12,50 Mk., geb. 15 Mk. — Von der jetzt vollständig vorliegenden Schl.-Auswahl ist dieser Band weitaus der wertvollste. Bietet er doch eine neue, allen Anforderungen entsprechende Wiedergabe der Manuskripte Schl.s zur philosophischen Ethik. Die Schweizersche Ausgabe schiebt mit Unrecht Manuskriptstücke der verschiedenen Jahre ineinander. Die Twestensche Ausgabe (neu hrsgg. v. Schiele) druckt zwei Manuskripte von 1812 und 1816 im Zusammenhang ab. Braun beschreitet den letzteren Weg; er bietet aber auf Grund der im „Literatur-Archiv" in Berlin verwahrten Handschriften acht verschiedene Entwürfe von Schl.s Hand. Besonders wertvoll ist das vollständige Manuskript von 1805/06, das eine zusammenhängende, gut lesbare Darstellung der ganzen Ethik gibt. Schweizer hatte nur wenige Bruchstücke aus diesem Manuskript geboten. Interessant ist auch ein kleiner Essay Schl.s, „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens", anonym in einem Berliner Journal von 1799 erschienen. H. Nohl hat ihn dort gewissermaßen neu entdeckt. Innere Gründe beweisen, daß Schl. ihn verfaßt hat. *We.*

Hegel-Archiv I, 2 *(Neue Briefe Hegels und Verwandtes)*, hrsgg. v. Georg Lasson. Leipzig, Meiner. 12. 64 S. 3,40 Mk. — Eine Reihe unveröffentlichter Briefe Hegels an Hinrichs, Boisserée, v. Henning u. a., ferner ein Haushaltungsbuch von 1819 wird geboten. Dann einige Notizen, die Hegel bei der Lektüre von Schleiermachers Glaubenslehre gemacht hat. Er

Digitized by Google

verurteilt sie leidenschaftlich und findet leere Verstandesdialektik in ihr, weder Glauben noch Spekulation. *We.*

Paul Gastrow, *Pfleiderer als Religionsphilosoph.* Berlin-Schöneberg, Protest. Schriftenvertrieb. 13. 122 S. 2,50 Mk. — G. gibt eine gute, allgemeinverständliche Darstellung der Religionsphilosophie Pfleiderers in ihrer letzten Gestalt, keine Kritik. Die letztere würde dabei einzusetzen haben, daß Pfl. letztlich die Religion danach wertet, daß sie das erkenntnistheoretische und metaphysische Problem lösen hilft und der Kultur die sonst fehlende Einheit gibt. Doch ist im Laufe seiner Entwicklung die Betonung der Eigenkraft der Religion, ihrer praktischen Leistung und ihrer bleibenden symbolisch-poetischen Ausdrucksformen gewachsen. *We.*

Erich Schaeder, *Aus Theologie und Leben.* Leipzig, Deichert. 13. 191 S. 4 Mk., geb. 4,80. — Sch. kämpft mit Energie und Überzeugtheit für ein „wirkliches Christentum" gegenüber Abschwächungen und Verzerrungen; für die lebendige Wirklichkeit Gottes gegenüber einem bloßen Weltanschauungschristentum; für ein supranaturales Wirken Gottes gegenüber aller Bindung an eine naturgesetzliche Ordnung; für den Ernst in der Beurteilung der Sünde als absoluten Gegensatzes gegen den heiligen Gott; für die Beurteilung Jesu als des „von oben her" kommenden Begründers wahrer Gottesgemeinschaft gegenüber aller Betonung der menschlichen Frömmigkeit Jesu; für den Ernst frommer Gesinnung gegenüber aller Kulturseligkeit. Position und Negation sind ihm gleich wichtig. Er wendet sich lebhaft gegen die modern-liberale Theologie, bei der er mehr oder weniger die gerügten Mängel findet, am meisten im „Jathoismus". Der Kampf Sch.s ist nicht unberechtigt. Aber die Wahrheitsmomente in der Immanenz Gottes, der naturgesetzlichen Ordnung, der Entwicklung, der menschlichen Frömmigkeit Jesu, der Kultur müßten mit anderer Energie geltend gemacht werden. Dann würde Sch. sehen, wie die von ihm bekämpfte Theologie meistens nichts anderes will als ein „wirkliches Christentum" innerhalb der berechtigten Seiten modernen Denkens in ernster Arbeit an den Einzelfragen vertreten. *We.*

Richard H. Grützmacher, *Monistische und christliche Ethik im Kampf.* Leipzig, Deichert. 13. 68 S. 1,60 Mk. — Die monistische Ethik wird nach Haeckel, Ostwald, Jodl, Unold, Kleinsorgen, E. Horneffer, Maurenbrecher dargestellt. Es wird gezeigt, wie diese Ethik den Gegensatz von Naturtrieb und sittlicher Aufgabe verwischt. Sie vermag die Lösung des Problems

Digitized by Google

Altruismus und Egoismus ebensowenig zu finden wie sie Eudämonismus und Evolutionismus zu verbinden vermag. Das Gute, was sie hat, ist auf anderem Boden gewachsen. *We.*

Kurt Kesseler, *Rudolf Euckens Bedeutung für das moderne Christentum.* Bunzlau, G. Kreuschmer. 12. 66 S. 1,50 Mk. — Kesseler versucht, Euckens Bedeutung für das moderne Christentum darzustellen, indem er zunächst die Probleme entwickelt, die die Moderne dem Christentum stellt, und dann zeigt, wie Euckens Philosophie die beste Lösung für diese Probleme bietet. Dabei sind die wesentlich über Eucken referierenden beiden letzten Kapitel dem Verfasser am ehesten gelungen und vermögen wohl zur ersten Einführung in die Euckensche Religionsphilosophie zu dienen. Die beiden ersten Kapitel dagegen, die das Wesen der Moderne und ihre Einwirkungen auf das Christentum herausarbeiten wollen, fordern sehr häufig den Widerspruch heraus und bedeuten im ganzen meinem Urteil nach nicht mehr als einen gutgemeinten Versuch mit unzureichenden Mitteln — soweit nicht auch hier einfach Euckensche Gedanken reproduziert werden. *Kd.*

Paul Oldendorff, *Geistesleben. Gedanken zur Umbildung unserer inneren Kultur.* Langensalza, Herm. Beyer & Söhne. 12. 59 S. 80 Pf. — Die Schrift wurzelt mit ihren Grundgedanken durchaus in der Philosophie Rudolf Euckens. Sie sucht zu zeigen, wie echte Geistesbildung und Kultur und damit auch ursprünglich quellendes religiöses Leben nur möglich ist, wenn wir nach Überwindung des Intellektualismus und des (wenn auch wie bei Dilthey psychologisch vertieften) Historismus zu einem aktivistischen Personalismus im Sinne Euckens gelangen. Der Wert des Schriftchens, dem ich deshalb viele Leser wünschen möchte, beruht darauf, daß es nicht etwa, wie das sonst vielfach geschieht, bloß Euckensche Gedanken reproduziert, sondern daß es vielmehr in feinsinnig selbständiger Arbeit den Leser die Probleme und ihre Lösung selbstdenkend miterleben läßt. So vermag es sehr wohl Verständnis für die Grundgedanken der Euckenschen Philosophie zu wecken und zugleich auch für sich selber der Vertiefung des Kulturgedankens und Kulturwillens zu dienen. *Kd.*

Max Brod und ***Felix Weltsch,*** *Anschauung und Begriff. Grundzüge eines Systems der Begriffsbildung.* Leipzig, Kurt Wolff. 13. XV u. 247 S. 6,50 Mk. — In einer Selbstanzeige in den „Kantstudien" stellen die Verfasser dieser psychologischen Untersuchung des Begriffsproblems als letzte Frucht der Untersuchung in Aussicht, daß sie neben interessanten Einblicken in

Digitized by Google

die Sprachphilosophie, Ästhetik und Erkenntnistheorie vielleicht einige Klärung in das Verhältnis von Mystik und Rationalismus bringe. Tatsächlich ist auch für den Theologen an dem Buche — abgesehen von allen einzelnen Einblicken in die Psychologie des Denkens — außerordentlich interessant, wie die in umsichtiger psychologischer (und logischer) Analyse herausgearbeitete Unterscheidung eines anschaulichen und des wissenschaftlichen Begriffes gestattet, einmal der systematisch-logischen Erkenntnis in weitgehender Zustimmung zu der Schätzung der Neukantianer, z. B. Natorps, durchaus ihr Recht zuzugestehen und doch nicht mit den Neukantianern in eine Verachtung der nur eben ganz anders orientierten Intuition zu verfallen. Nur wird der Theologe bei aller Anerkennung der hier geleisteten Arbeit auch die Schranke nicht verkennen, daß von hier kein Weg zur Metaphysik führt, und daß also eine endgültige Klärung des Verhältnisses von Mystik und Rationalismus doch noch einer anderen Fundamentierung bedarf. *Kd.*

E. v. Sydow, *Kritischer Kantkommentar zusammengestellt aus den Kritiken Fichtes, Schellings, Hegels und mit einer Einleitung versehen.* Halle, M. Niemeyer. 13. 91 S. 2,40 Mk. — Der Verfasser hofft, mit seiner Arbeit „ein wenig zu jenem großen Werke beisteuern zu können, das die wahrhafte Forderung des Tages ist: zur Rekonstruktion der systematischen Welterfassung durch den absoluten Idealismus". Es ist nun wohl selbstverständlich, daß ein wirkliches — wesentlich beipflichtendes oder kritisches — Verständnis dieses absoluten Idealismus auf jeden Fall nur aus einem selbständigen, zusammenhängenden Studium seiner Werke erwachsen kann. Aber vielleicht kann doch schon die Zusammenstellung dieser Kritiken manchem, der von der neukantischen Schule herkommt, wenigstens einen ersten Eindruck davon geben, welche wertvollen und tiefen Denkmotive jene Denker über Kant hinausgetrieben haben. Ebenso mag es vielleicht auch im einzelnen dem Studium Kants selbst zugute kommen, hier bei dem Durcharbeiten der einzelnen Probleme in einer übersichtlichen Zusammenstellung zugleich die Einwände bei der Hand zu haben, die der absolute Idealismus gegen seine Aufstellungen erhoben hat. *Kd.*

Johs. Eger und ***L. Heitmann,*** *Die Entwicklungsjahre. Psychologische Studien über die Jugend zwischen 14 und 25.* Leipzig, Paul Eger. 1. ***Johs. Eger,*** *Die Bedeutung der Jugendpsychologie.* 12. 49 S. 95 Pf. (Subskriptionspreis 70 Pf.) 2. ***Clemens Schultz,*** *Die Halbstarken.* 12. 40 S. 75 (60) Pf. 3. ***Ellsabeth Jaeckel,*** *Weibliche Dorfjugend.* 12. 24 S. 45 (35) Pf.

Digitized by Google

4. ***L. Heitmann,*** *Der Realschüler.* 12. 36 S. 60 (50) Pf. 5. ***Otto Gerok,*** *Der Handwerkslehrling.* 13. 57 S. 1.20 (1) Mk. — Die hier anzuzeigende Sammlung jugendpsychologischer Studien, für die eine Anzahl weiterer Hefte schon in Aussicht gestellt ist, verfolgt in erster Linie ein praktisches Interesse: sie will der Arbeit an der Jugend dienen, deren Wichtigkeit heute ja allgemein anerkannt ist. Aber sie will ihr dienen dadurch, daß sie vor allen Dingen erst einmal eine wissenschaftlich gesicherte Kenntnis des Objektes der Arbeit vermittelt. Denn das ist die Überzeugung der Herausgeber: „Alle fruchtbringende Praxis muß an der Wissenschaft orientiert und von derselben getragen sein." Die vorliegenden Hefte können sämtlich warm empfohlen werden und werden von niemand ohne Gewinn studiert werden.

Kd.

Johannes Maria Verweyen, *Philosophie des Möglichen. Grundzüge einer Erkenntniskritik.* Leipzig, Hirzel. 13. X u. 240 S. 6 Mk. — V. geht davon aus, daß die objektive Wirklichkeit einen nach bestimmter Gesetzmäßigkeit geformten Ausschnitt aus dem Bereiche des subjektiv Wirklichen oder des ursprünglich Gegebenen darstellt. Um diese Wirklichkeit zu erreichen, ist die Wissenschaft genötigt, den Bestand des unmittelbar Wahrgenommenen durch nicht wahrgenommene Elemente zu ergänzen, zu denen auch die Möglichkeiten gehören, die wir zu den wahrgenommenen Wirklichkeiten hinzudenken müssen, um diese einem widerspruchslosen Zusammenhange einzuordnen. Dabei ist es einerseits gefordert, alle in Betracht kommenden Möglichkeiten auszudenken und zu scharf umrissener Darstellung zu bringen, andererseits aber dürfen wir mit Rücksicht auf den objektiven Grundcharakter der Wirklichkeit nicht mit bloßen vagen, dem individuellen Erleben und seiner wildschweifenden Phantasie entsprechenden Möglichkeiten operieren, auch nicht mit dem bloß logisch Möglichen, sondern ein wissenschaftlich brauchbarer Begriff ist nur der des real Möglichen, der also mit dem bisher erforschten Wirklichen in logischem Zusammenhang stehen und aus ihm abzuleiten sein muß. Den Beziehungen dieses Möglichkeitsbegriffs zu den einzelnen Erkenntnis- und Lebensfragen geht die Untersuchung dann im einzelnen nach, wenn auch das Vorwort gleich den Vorbehalt machen muß, daß die Untersuchung nur beanspruchen dürfe, vielen einzelnen Fragen mehr den logischen Ort im Gesamtsystem einer Philosophie des Möglichen angewiesen als sie im einzelnen erschöpfend behandelt zu haben. Auf diesem Wege sucht V. aber vor allem auch eine Metaphysik zu entwickeln,

Digitized by Google

die zwar auch nur mit Möglichkeiten zu rechnen vermöge, aber in dieser Beschränkung auch durchaus möglich und notwendig sei. Von den im einzelnen behandelten Themen seien hier nur hervorgehoben: Das Mögliche und die Willensfreiheit; Die Idee eines Kreislaufes im Werden; Das Mögliche in der modernen Naturwissenschaft; Vermögenspsychologie; Der biologische Begriff der Lebenskraft; Das Mögliche und die historische Methode; Das Mögliche in der Theologie; Das Mögliche und das Leben. In der Frage der Willensfreiheit bekennt sich V. zu einem evolutionistischen Determinismus und hält infolgedessen die Idee einer Weltformel für durchaus berechtigt. In der eigentlich theologischen Frage lehnt er vor allem die Annahme einer transzendenten Wunderkausalität und überhaupt den christlichen Theismus ab zugunsten einer immanenten, in ihrem tiefsten Gehalt tragisch gefärbten Gottesauffassung, weil nur diese der Wirklichkeit voll und ohne Sophisterei gerecht werde. *Kd.*

Georg Wobbermin, *Zum Streit um die Religionspsychologie.* Berlin-Schöneberg, Prot. Schriftenvertrieb. 13. XIII u. 91 S. 2 Mk. — ***Georg Wobbermin,*** *Die religionsgeschichtliche Methode in Religionswissenschaft und Theologie.* Leipzig, Hinrichs. 13. XII u. 475 S. 10 Mk. — In der ersteren Schrift bestimmt W. im Vorwort zunächst den Begriff der von ihm geforderten transzendental-psychologischen Methode genauer und bringt dann folgende Vorträge und Aufsätze wieder zum Abdruck: 1. Aufgabe und Bedeutung der Religionspsychologie; 2. Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung; 3. Der Kampf um die Religionspsychologie; 4. Die transzendentale psychologische Methode in der Religionswissenschaft. Das zweite umfassende Werk führt dann das in diesen Vorträgen und Aufsätzen angedeutete Programm im einzelnen genauer aus. Das Charakteristische der von W. geforderten religionspsychologischen Methode besteht einmal darin, daß sie nicht bloß eine theologische Einzeldisziplin neben anderen begründen oder einzelne gelegentliche Beiträge zur Durchführung der systematischen Aufgabe liefern, sondern vielmehr das Ganze der systematischen Theologie grundlegend unterbauen soll. Andererseits ist damit gegeben, daß diese Aufgabe selbstverständlich nicht von der empirischen Psychologie geleistet werden kann, sondern daß dafür ein besonderes, eben das transzendental-psychologische Verfahren ausgebildet werden muß. Vgl. S. 331. *Kd.*

Wilhelm Koppelmann, *Untersuchungen zur Logik der Gegenwart. I. Teil. Lehre vom Denken und Erkennen.* Berlin, Reuther & Reichard. 13. VIII u. 278 S. 6,50 Mk. — Das vor-

Digitized by Google

liegende Buch will die Frage beantworten: Wie muß man verfahren, um zu erkennen, bzw. welchen Bedingungen ist unser Erkennen unterworfen? Ausdrücklich lehnt Koppelmann es dabei ab, eine Kritik der metaphysischen Theorien oder der philosophischen Systeme zur Hauptaufgabe der Lehre vom Erkennen zu machen, vielmehr will er positiv das Wesen der Erkenntnis unserer Wirklichkeit prüfen, derjenigen Erkenntnis also, wie sie vor allem in den Wissenschaften vorliegt. In einem grundlegenden Einleitungskapitel bespricht er so zunächst Wesen und Aufgabe der Logik, indem er das Denken als Ordnen definiert und die Aufgabe der Logik scharf gegenüber der Psychologie abgrenzt. In einer Auseinandersetzung mit den erkenntnistheoretischen Richtungen der Gegenwart (Kap. 1) lehnt er Realismus und Rationalismus als ungenügend ab: der Realismus kann tatsächlich ohne Anleihen beim Rationalismus nicht auskommen, der Rationalismus aber umgekehrt nicht erhärten, wie von seinen Voraussetzungen aus ein Erkennen der objektiven Wirklichkeit möglich ist. Einen Ausweg aus diesem Dilemma zeigt die Position Kants, wonach unsere Erkenntnis sich nicht nach den Gegenständen richtet, sondern die Gegenstände nach unserer Erkenntnis. Aufgabe der Erkenntnis ist es dann, aus dem in Wahrnehmung und Wahrnehmungsordnung Gegebenen (Kap. 2) mit Hilfe der unserer geistigen Organisation entsprechenden Konstruktionsprinzipien die objektive Wirklichkeit so, wie sie nicht an sich, aber für uns ist, zu konstruieren. Kap. 3: Die Gesetze der Unterscheidung und Vergleichung. Kap. 4: Der räumliche, Kap. 5: Der zeitliche, Kap. 6: Der teleologische Aufbau der Wirklichkeit. Im 7. Kapitel bespricht K. noch die Modalität der Erkenntnis, vor allem Sinn und Erkenntniswert der Fiktionen, Hypothesen, Theorien, Systeme, im 8. Kapitel die Lehre von der Induktion und Deduktion. — Als ein Hauptvorzug des Buches erscheint mir, daß die Probleme, so wie sie für die Gegenwart bedeutungsvoll sind, vorgeführt werden, und das in einer Form, die wirklich jedem wissenschaftlich gebildeten Leser verständlich ist, wenn er nur den nötigen Ernst dafür mitbringt. Vermißt habe ich ein Eingehen auf die Probleme, die neuerdings besonders Rickert bearbeitet hat, und die sich aus dem Unterschied zwischen naturwissenschaftlicher und historischer Begriffsbildung ergeben. Im ganzen scheint mir problematisch, ob es wirklich möglich ist, so wie K. will, eine Lehre vom Erkennen ganz rein auf das Erkennen der Wissenschaft einzustellen und die metaphysische Fragestellung damit prinzipiell unverworren zu halten, ohne daß schließlich

Digitized by Google

doch die Resultate einer solchen Erkenntnislehre die Behandlung der metaphysischeu Probleme präjudizieren. Man vergleiche bei K. selbst z. B. die Erörterung des Freiheitsproblems. *Kd.*

Hermann Faber, *Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Eine prinzipielle Untersuchung zur systematischen Theologie.* Tübingen, J. C. B. Mohr. 13. XIII u. 164 S. 5 M. — Der Verfasser gibt zunächst eine gut orientierende und in ihren kritischen Urteilen besonnene Übersicht über die Entstehung der modernen Religionspsychologie und über ihre gegenwärtigen Leistungen in Amerika (besonders Starbuck und James), in Deutschland (vor allem Wundt) und in Frankreich (Ribot, Murisier und Flournoy; S. 3—65). Dann bestimmt er das Wesen der Religionspsychologie nach Gegenstand, Aufgabe, Methode und Begriff (S. 65—126) und untersucht auf dieser Grundlage schließlich ihre Bedeutung für die Dogmatik (S. 127—164). Gegenstand der Religionspsychologie sind die religiösen Erscheinungen, soweit sie psychische Vorgänge darstellen, also das religiöse Denken, Fühlen und Wollen, und zwar in erster Linie in ihrer normalen Funktion. Ihre Aufgabe ist also ganz allgemein die wissenschaftliche Untersuchung der Religion als subjektiv-psychischen Vorgangs. Dieser Aufgabe aber genügt sie, indem sie einmal auf analytischem Wege den religiösen Vorgang als ein seelisches Geschehen beschreibt nach seinen allgemein-psychischen Formen (formal-analytische Aufgabe) und nach seinem besonderen individuellen Gehalte (material-analytische Aufgabe). Andererseits hat sie dann auf genetischem Wege die Entstehung und Entwicklung des Tatbestandes der Religion nachzuweisen, und zwar entsprechend der grundlegenden Auffassung vom Wesen der Religionspsychologie wieder vor allen Dingen die Entwicklung und Entstehung der Religion nicht als historischen, sondern als subjektiv-psychischen Vorgangs. Als Methoden sind dazu geeignet vor allem die subjektiv-individuelle Methode der Selbstbeobachtung und dazu die das geschichtliche Moment berücksichtigende subjektiv-komparative Methode. Die Fragebogenmethode und das statistische Verfahren vor allem der amerikanischen Religionspsychologie kommen daneben nur als Hilfsmethoden in Betracht, sind als solche aber auch nicht ohne Wert. Zusammenfassend ist also die Religionspsychologie zu definieren als eine empirisch-deskriptive Wissenschaft, die mit empirischen Mitteln den psychologischen Tatbestand der Religion zu beschreiben hat, die darum aber auch von aller Religionskritik zu scheiden ist. So kann sie auch die Dogmatik weder ersetzen noch von sich

Digitized by Google

aus ganz neu gestalten. Denn die Dogmatik hat nach F. den Glauben wesentlich als Glaubenserkenntnis und diese Glaubenserkenntnis wiederum nicht nach ihrer subjektiven Seite als seelische Funktion, sondern nach ihrem normative Geltung beanspruchenden Inhalt darzustellen und zu begründen. Das schließt aber nicht aus, daß die Ergebnisse der Religionspsychologie für die Dogmatik fruchtbar gemacht werden. Denn deren Objekt ist eben auch in der Form subjektiver Bewußtseinsvorgänge vorhanden, und die Religionspsychologie kann ihr so einmal zur sicheren Erfüllung ihrer Aufgabe klare, bestimmte Begriffe von Gefühl, Willen usw. liefern, andererseits erweitert und vertieft sie vor allen Dingen auch methodisch die eigene persönliche Erfahrung des Dogmatikers, die zwar nicht Erkenntnisprinzip, aber wichtiges Erkenntnismittel für die dogmatische Arbeit ist. — In diesem letzten Teil vermag Referent nicht allen Urteilen des Verfassers zuzustimmen, da ihm die für die Begriffsbestimmung der Dogmatik in Betracht kommenden Probleme nicht so einfach zu liegen scheinen wie F. annimmt. Aber im ganzen ist das — übrigens von großer Belesenheit zeugende — Buch zweifellos ein sehr wertvoller und lehrreicher Beitrag zu der Diskussion über die Religionspsychologie und kann wohl dazu helfen, diese Diskussion zu fördern und zu klären. S. VII—XII bieten ein sehr umfassendes Literaturverzeichnis. *Kd.*

Georg Graue, *Unmittelbares Erleben. Seine volle Berechtigung und Verwertung im menschlichen Geistesleben.* (Sonderabdruck aus den Prot. Monatsheften XVII, 2 u. 3.) Leipzig, M. Heinsius Nachf. 13. 26 S. 60 Pf. — Gr. unterscheidet das Erleben als unmittelbar und vorwiegend passiv, von dem verstandesmäßigen Erkennen als vorwiegend aktiv. Denn während wir dem Gegenstand des Erkennens, von dessen Eigenschaften, Verhältnissen, Beziehungen wir richtige Vorstellungen und klare Begriffe gewinnen wollen, mehr oder minder selbstbewußt und unabhängig gegenüberstehen, werden wir durch den Gegenstaud des Erlebens beeinflußt und in unserem Empfinden manchmal tief bewegt und erschüttert. Oder soweit dieser Unterschied immerhin ein fließender ist — auf jeden Fall kommt uns das Objekt des Erlebens niemals nur in verstandesmäßiger Form wie durchweg die Objekte des denkenden Erkennens zum Bewußtsein, sondern immer auch in gefühlsmäßiger bzw. triebartiger Weise. Ziel des Vf.s ist nun, nachzuweisen, daß unser ganzes Leben in allen seinen Beziehungen unermeßlich verarmen muß, wenn jenes unmittelbare Erleben verachtet und

Digitized by Google

zurückgedrängt wird. Den Ergebnissen der Untersuchung wird man durchaus zustimmen dürfen; zu wünschen wäre aber eine tiefer grabende und umfassendere wissenschaftliche Analyse des unmittelbaren Erlebens selbst. *Kd.*

Wilhelm Koepp, *Mystik, Gotteserlebnis und Protestantismus.* [Biblische Zeit- und Streitfragen VIII, 7.] Berlin-Lichterfelde, Edwin Runge. 13. 53 S. 60 Pf. — Charakteristisch sind nach K. für die in den mannigfaltigsten Formen auftretende Mystik nicht Pantheismus und Askese, die sich freilich gern mit ihr verbinden, sondern das Erleben Gottes als einer wirklichen, aber im Dunkel bleibenden Größe durch das Ich des Menschen. Wenn dieses mystische Gotterleben sich ausschließlich auf die Sphäre reiner Inwendigkeit zurückzieht und so Gottes in und an der eigenen Seele, an ihrem letzten Grunde und naturhaften Wesen habhaft werden will, dann muß die Mystik als Sonderreligion, wenn auch als parasitische Sonderreligion ohne gemeinschaftstiftende Kraft, beurteilt werden. Genauer ist diese mystische Sonderreligion die versuchte Erlösungsreligion unter den Naturreligionen. Aber darüber hinaus bleibt ein mystischer Zug der Grundzug aller lebendigen Frömmigkeit, sofern zu aller Religion gehört, daß sie das Überweltliche im Weltlichen erlebt, und dieser Grundzug ist bei aller Ablehnung der mystischen Sonderreligion auch für das protestantisch-lutherische Christentum auf das allerbestimmteste zu betonen. Nur darf darüber dessen spezifische Eigenart nicht verloren gehen; vielmehr muß der die Lebendigkeit bezeugende mystische Glanz gerade an den charakteristischen Zügen protestantisch-christlicher Frömmigkeit besonders aufleuchten. — Man wird nicht allen Urteilen K.s zustimmen können; auf jeden Fall aber kann die bei aller Knappheit inhaltreiche Studie sehr anregend wirken und verdient es, beachtet zu werden. *Kd.*

Gustav Pfannmüller, *Die Klassiker der Religion.* Berlin-Schöneberg, Prot. Schriftenvertrieb. 7. Bd: ***Hermann Mulert,*** *Paul de Lagarde.* 13. 118 S. 1,50 Mk. 8. u. 9. Bd.: ***Edvard Lehmann,*** *Sören Kierkegaard.* 13. 295 S. 3 Mk. — Mulert bietet eine ganz ausgezeichnete Einleitung, die jedem ein Genuß sein wird zu lesen, und dazu eine Auswahl aus den Prosaschriften und den Gedichten Lagardes, die sehr wohl imstande ist, Lagarde dem Leser nahezubringen und so unmittelbar oder mittelbar der Bereicherung und Klärung des religiösen Lebens und seiner Aussprache zu dienen. — Die Auswahl aus Kierkegaard will nicht eine Blütenlese aus seinen verschiedenen Schriften bringen, sondern einen Einblick in den organischen Bau seiner

Digitized by Google

mannigfaltigen Produktion vermitteln (Einleitung S. 22). Tatsächlich wird wohl auch niemand diesen Band durcharbeiten — denn geistige Arbeit gehört allerdings dazu —, ohne einen starken Eindruck von der Persönlichkeit Kierkegaards zu gewinnen und damit zugleich auch tiefgreifende Anregungen für sein eigenes Ringen mit den Problemen, vor die K. das Christentum stellt. Auch hier führt die Einleitung des Herausgebers sehr gut in die Lektüre ein. *Kd.*

***Carl Siegel**, Geschichte der deutschen Naturphilosophie.* Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft. 13. XV u. 390 S. 10 Mk. — Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß in einem Zeitalter, das der Naturwissenschaft einen derartigen Einfluß auf die Gestaltung der Weltanschauung einräumt wie die Gegenwart, eine Geschichte der Naturphilosophie bisher gefehlt hat. Die letzte ist, wie S. in seinem Vorwort feststellt, vor 70 Jahren von Jul. Schaller geschrieben worden. Für die — für das Gesamtproblem besonders bedeutsame — deutsche Naturphilosophie füllt Siegels Arbeit die Lücke in sehr dankenswerter Weise aus. Selbstverständlich wird der spezialisierte Fachmann bei einem derartigen ersten Versuch da und dort seine Erinnerungen zu stellen haben, wie das in ein paar dem Referenten zu Gesicht gekommenen Besprechungen für Einzelheiten auch schon geschehen ist. Der Theologe wird aber vor allen Dingen dankbar anerkennen müssen, welche Hilfe ihm hier für ein auch ihm sehr wichtiges Gebiet geleistet wird, und niemand wird das Werk studieren, ohne daß dadurch seine naturphilosophischen Begriffe geklärt und vertieft werden. Im einzelnen gliedert sich die Darstellung in folgende Kapitel: 1. Von der deutschen Naturphilosophie vor Leibniz (S. 1—18); 2. Dynamistische Naturphilosophie: Leibniz (S. 19—50); 3. Kritische Naturphilosophie: Kant und Fries (S. 51—100); 4. Romantische Naturphilosophie: Herder, Goethe, Schelling, Schopenhauer (S. 131—247); 5. Gegner der romantischen Naturphilosophie: Herbart und Feuerbach (S. 248—284); 6. Vorläufer einer Naturphilosophie der Gegenwart: Lotze und Fechner (S. 285—331); 7. Ausblick auf die naturphilosophischen Strömungen der Gegenwart (S. 332—344). Im ganzen versteht S. unter Naturphilosophie „eine wissenschaftliche Disziplin, die bewußt neben und nach der Naturwissenschaft auftritt, nicht nur möglich nach, sondern notwendig neben ihr, gefordert von ihr als unentbehrliche Ergänzung". Und zwar unterscheidet er dabei weiter eine metaphysische und eine kritische Naturphilosophie. „Die metaphysisch gerichtete Naturphilosophie hat wirklich selbst die

Digitized by Google

Natur zum Gegenstand. Aber indem sie von jenem Glied der Natur ihren Ausgang nimmt, das für eine exakte Naturwissenschaft das letzte, weil schwierigste Objekt der Untersuchung darstellt, versucht sie die hier neben der Sinneswahrnehmung zur Verfügung stehende andere Quelle der Erfahrung, die Selbstbeobachtung, mittels Analogieschlüssen auch für die anderen Gebiete der Natur zu verwerten." Die kritische Naturphilosophie hingegen „nimmt nicht die Natur, sondern die Wissenschaft von der Natur zum Gegenstand ihrer Untersuchung. Und indem sie Grundlagen, Methoden und Ziele der Naturwissenschaft betrachtet, stellt sie gleichsam deren logisches Gewissen dar" (S. VI f.). Hoffentlich läßt der Verf., wie in Aussicht gestellt, dem geschichtlichen Teil bald eine Darstellung der naturphilosophischen Strömungen der Gegenwart folgen. *Kd.*

***H. Schwarz**, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. Erster Teil: Von Heraklit bis Jakob Böhme.* Heidelberg, Carl Winter. 13. 612 S. 5,80 Mk. — Eine Geschichte des Gottesgedankens in der Philosophie ist an und für sich natürlich für jeden systematisch gerichteten Theologen und so auch für alle systematische Gegenwartsarbeit von dem allergrößten Interesse, und Schwarz hat auch zweifellos recht, wenn er in einer Selbstanzeige in den Kantstudien daran erinnert, daß gerade auch in der Philosophie der Männer, die in dem vorliegenden ersten Teil behandelt sind, große geistige Schätze stecken. Jeder Theologe wird davon noch sehr viel lernen können. Aber dazu erhält die vorliegende Geschichte des Gottesgedankens nun auch ihren besonderen Reiz und Wert durch die besondere Art der Auffassung und Darstellung durch den Verfasser. Zwar über den leitenden Grundgedanken, an dem Schwarz die ganze Darstellung orientiert, und den er der Beurteilung zugrunde legt, wird zu streiten sein. Er lehnt nämlich alle kosmologische Metaphysik ab, indem er betont, daß das Verhältnis Gottes zur Welt und sein Verhältnis zur Seele auf völlig verschiedenem Boden stehen und daß also beispielsweise der israelitische Gottesbegriff (aber wo bleiben dann mindestens die Propheten, die überhaupt zu kurz kommen!) und das grundlegende christliche Gotteserlebnis einander völlig fremd seien. Ebenso erscheint ihm auch die Transzendenz, in die sich das Gotteserlebnis bei Jesus gekleidet hat, und überhaupt jeder Gedanke eines persönlichen Gottes als bloße vergängliche Schale (Psychologismus), und das eigentliche religiöse Grundverhältnis ist ihm statt dessen, daß in leere Seelenhaftigkeit, die noch nicht Persönlichkeit ist, überpersönliche Geistigkeit hineinlebt und nun erst Persönlich-

Digitized by Google

keit wird. „Gott ohne Mensch, der Mensch ohne Gott, sind tot; mit der Durchdringung beider wird der Tod überwunden, d. h. die überindividuellen Werte bleiben ohne das menschliche Bewußtsein sterile Idealitäten, das menschliche Bewußtsein bleibt ohne jene Werte leer. Erst wenn beides zusammengreift (dazu muß es in Gottesanlagen zusammengegeben sein), dieses sich durch jene erhöht, jene sich durch dieses in Wille und Tat verwandeln, steigt wahres Wesen empor" (S. 282). Aber einmal scheint mir doch gerade diese Auffassung vom Gotteserleben recht eigentlich die, mit der sich heute der christliche Theismus auseinandersetzen muß, um sich zu behaupten und zu vertiefen. Schon deshalb kann also gar nicht dringlich genug auf Schwarz hingewiesen werden. Andererseits bleibt das — außer einer sehr fein pointierten und zugleich wohltuend durchsichtigen Darstellung — unter allen Umständen Schwarz' Verdienst, daß er nicht bloß Gedanken und Vorstellungen der einzelnen Denker registriert, sondern zugleich die verschiedenen typischen Möglichkeiten der Problemlösung nach ihren tiefsten Wurzeln miterleben läßt. *Kd.*

Heinrich Cunow, *Ursprung der Religion und des Gottesglaubens.* Berlin, Buchhandlung Vorwärts. 13. 164 S. 1,50 Mk. — Der Verfasser bestimmt im Vorwort seine Aufgabe dahin, gegenüber der flachen Ansicht, daß alle religiösen Vorstellungen nichts anderes seien als das sogenannte freie Spiel einer überhitzten Phantasie, darzutun, daß nicht nur der Gottes- und Unsterblichkeitsglaube der Völker überall von gleichen einfachen Grundvorstellungen ausgeht, sondern daß sich auch alle Religionsentwicklung streng gesetzmäßig innerhalb gleicher Bahnen vollzieht. Und zwar geht nach seiner Darstellung diese Entwicklung vom Geisterkult aus und dann über die Ahnenverehrung zur Naturverehrung über. Die eigentlich treibenden Kräfte dieser Entwicklung sind aber die wirtschaftlich-gesellschaftlichen Verhältnisse. Das Buch ist auch für den, der sich trotz des apodiktischen Tons der Beweisführung nicht in allen Stücken überzeugt fühlt, interessant und anregend wegen der Fülle des gut verarbeiteten ethnographischen Stoffes. Auch wird zuzugestehen sein, daß der Verfasser in seiner Konstruktion zweifellos ein wichtiges Moment der geschichtlichen Entwicklung heraushebt. Aber einmal bleiben doch auch für die von dem Verfasser behandelten Stufen der Religion noch Probleme, über die er m. E. zu glatt hinweggeht. Vor allem aber können natürlich nicht, wie Verfasser will, über alle Religionsentwicklung Urteile gefällt werden, wenn die höheren Stufen der Religion, die

Digitized by Google

über die Naturverehrung hinausliegen, gar nicht berücksichtigt werden. *Kd.*

Ph. Bachmann, *Gott und die Seele. Untersuchungen zur Lage der evangelischen Kirche und Theologie in der Gegenwart im Anschluß an Dr. Geyers und Lic. Dr. Rittelmeyers „Gott und die Seele" und „Leben aus Gott". 2. Heft: Gottesglaube und Jesusfrömmigkeit.* Leipzig, A. Deichert. 13. IV u. 176 S. 4 Mk. — Nachdem Bachmann 1910 in einem ersten Hefte allerlei Predigtproben aus dem ersten Predigtbande der beiden Nürnberger Pfarrer geboten und kritisiert hatte, sucht er jetzt in systematischer Darstellung zunächst die für die beiden Predigtsammlungen charakteristische Auffassung vom Wesen des Christentums herauszuarbeiten und übt dann daran Kritik. Die Resultate dieser Untersuchung sind kurz zusammengefaßt diese: Ihrer Eigenart nach charakterisiert sich die in den Predigten zur Aussprache kommende Frömmigkeit einerseits als theoretisch-dogmatischer Liberalismus, andererseits als mystische Stimmungsreligion. Damit ist gegeben, daß der modernen Weltanschauung ganz ungerechtfertigte Zugeständnisse gemacht werden in Ablehnung des Himmelfahrtsglaubens, des Glaubens an eine leibliche Auferstehung und der Wunder als wirklicher übernatürlicher Geschehnisse. Andererseits treten aber auch in der Aussprache der Frömmigkeit selbst im Gegensatz zu dem Zeugnis Jesu und der Reformation und zu den eigentlichen Bedürfnissen der Frömmigkeit die Heilstatsachen im Leben und Werke Jesu zu stark zurück. Aus dem Vertrauens- und Gemeinschaftsverhältnis gegenüber dem gegenwärtig lebendigen und lebendig wirksamen Herrn wird ein bloßes Abhängigkeitsverhältnis gegenüber dem geschichtlichen Jesus; an die Stelle des Christusglaubens tritt die Jesusnachahmung; die Predigt von der Versöhnung der Welt mit Gott durch den gekreuzigten Christus wird aus dem ihr gebührenden Zentrum verdrängt durch einen Vorsehungsglauben, der noch dazu wesentlich hinter dem zurückbleibt, wie der Vorsehungsglaube bei Jesus durchgeführt und begründet ist. — Es wird anzuerkennen sein, daß B. sich möglichster Objektivität befleißigt und wirklich dem Gegner gerecht zu werden versucht. Aber nicht ebensosehr, daß ihm das auch gelungen ist. In vielen Stücken redet er vielmehr einfach an dem vorbei, was der von den Nürnberger Pfarrern vertretenen Auffassung vom Christentum gerade das Wichtigste und Wertvollste ist. So in den Urteilen über die Mystik und über die Bedeutung des religiösen Erlebnisses. Aber auch sonst oft im einzelnen. Aber auch die exegetische und dogmatische Begrün-

Digitized by Google

dung seiner eigenen Position dürfte den kaum überzeugen, der von der kritischen Forschung herkommt. *Kd.*

***Sören Kierkegaard,** Entweder — Oder, ein Lebensfragment.* Jena, Diederichs. 11 u. 13. 2 Bde. 398 u. 331 S. Je 5 Mk. — Kierkegaard ist der Philosoph der Innerlichkeit. Sein Streben geht dahin, das Ästhetische, das Ethische und das Religiöse derart miteinander in Beziehung zu bringen, daß ein dauerndes Einvernehmen eintritt. Er versteht es, psychologische und logische Wahrheiten aus Winkeln hervorzuziehen, wo man sie nicht vermutet. Er ist ein Meister des Kasuellen. Das Zufällige hebt er ohne erbaulichen Salbader in das Licht des Ewigen, doch mit einem Ernste, der unmittelbare Wirkung ausübt. Enten-Eller ist ein Roman in Gestalt einer Reihe von Abhandlungen und Briefen, in dem sich der Verfasser in der ihm eigenen Weise hinter den handelnden bzw. redenden Personen versteckt, doch so, daß die einzelnen Charaktere und Gedankenkreise klar voneinander geschieden sind. *K. G.*

***Max Maurenbrecher,** Das Leid.* Jena, Diederichs. 12. 184 S. 3 Mk. — Das Leid wird als der Mutterboden dargestellt, aus dem die Religion ihren Ausgang nimmt. Es wird hierbei nur übersehen, daß das Leid für die menschliche Betrachtung eine keineswegs einheitliche, sondern stark differenzierte Größe ist. Der Versuch, den Begriff des Leides als kritischen Maßstab für so verwickelte seelische Erscheinungen, wie die Religion eine ist, zu verwenden, muß daher als verfehlt angesehen werden. *G.*

Bhagavadgita. Jena, Diederichs. 12. 87 S. 3 Mk. — „Des Erhabenen Sang" ist das älteste Denkmal der monotheistischen Richtung in der indischen Religion und verdient es als solches, auch über den Kreis der Sprachgelehrten und Religionsforscher hinaus Beachtung zu finden. *K. G.*

***Alfons Lehmen,** Lehrbuch der Philosophie. 3. Theodizee.* 3. Aufl. Freiburg i. B., Herdersche Buchh. 12. 305 S. 5,60 Mk. — Das Buch ist in verbesserter und vermehrter Gestalt herausgegeben von Peter Beck und bietet eine in ihrer Art achtenswerte Auseinandersetzung der auf aristotelisch-scholastischer Grundlage ruhenden Philosophie mit der modernen Weltanschauung. *K. G.*

The Hibbert Journal. Vol. XI, Nr. 1—4. London, Williams and Norgate. 10 s. Net. — Wer den Stand des theologischen und philosophischen Lebens in England kennen lernen will, wird nichts Besseres tun können, als zu diesem mit Wissensstoff reich versehenen Journal zu greifen. Es gibt wohl keine Frage des geistigen und öffentlichen Lebens, die nicht hier eine gediegene und sachkundige Beurteilung fände. *K. G.*

Digitized by Google

Paul Eberhardt, *Der Weisheit letzter Schluß. Die Religion der Upanischads im Sinne gefaßt.* Jena, Diederichs. 12. 127 S. 4 Mk. — Es ist eine Auswahl aus den einzelnen Büchern der indischen Upanischads, in so vortrefflicher Weise von einem Dichter in das Gewand der deutschen Sprache gekleidet, daß einem kaum der Gedanke kommt, man stehe vor Übersetzungen. Den etwaigen Fortsetzungen darf man mit gespannter Erwartung entgegensehen. In dem Nachwort sagt der Verfasser, er wolle durch die Vermittlung der indischen Weisheit dem deutschen Volke den Hang zum Pessimismus aus dem Herzen nehmen. Wenn wir aber feststellen müssen, daß selbst der abgeklärten Weltanschauung eines Goethe der Hauch des Pessimismus nicht ferngeblieben ist, dann ist der Zweifel berechtigt, ob unserer heutigen von Kulturitis noch mehr verseuchten Zeit dieser Gifttrank erspart bleiben kann. Zu seiner Abwehr bedarf es stärkerer Mittel. *K. G.*

Derselbe, *Das Rufen des Zarathushtra.* Jena, Diederichs. 13. 82 S. 3 Mk. — In der Zeit der Nietzscheverehrung ist es jedenfalls sehr lehrreich, sich davon zu überzeugen, wie der eigentliche Zarathushtra ausgesehen hat. Er wird uns hier in äußerst anziehender Gestalt dargestellt, bei deren Betrachtung der Uneingeweihte allerdings nicht zu entscheiden vermag, wie groß der Anteil ist, den die Kunst des Übersetzers zur Belebung des Bildes beiträgt. Es ist ein hocherfreuliches Werk. *K. G.*

Kung-Futse, *Gespräche (Lun Yü).* Jena, Diederichs. 10. 246 S. 6 Mk. — ***Laotse,*** *Taoteking, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben.* Jena, Diederichs. 11. 118 S. 4 Mk. — ***Liädsi,*** *Das wahre Buch vom quellenden Urgrund.* Jena, Diederichs. 11. 175 S. 5 Mk. — ***Dschuangdsi,*** *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland.* Jena, Diederichs. 12. 266 S. 6 Mk. — Die Werke aus der schöpferischen Zeit des chinesischen Volkes den Deutschen in guten Übersetzungen darzubieten, ist die Absicht des Unternehmens, in dessen Dienst sich Richard Wilhelm in Tsingtau gestellt hat. Es ist auf 18 Bände berechnet. Im Vordergrund steht derjenige Lehrer, der auf die Bildung des Nationalcharakters des chinesischen Volkes den größten Einfluß gewonnen hat, Kungfutse. Auf ihn und seinen Kreis entfallen vier Bände. Die beiden folgenden Bände stellen die Fühlung mit der Neuzeit her und weisen die geistige Abhängigkeit auf, in der Japan mit seiner neueren Philosophie sich China gegenüber befindet. Die drei letzten Bände übermitteln die Bekanntschaft mit Laotse, demjenigen chinesischen Philosophen, der in der europäischen Gedankenwelt am meisten

Digitized by Google

Eingang gefunden hat, und derjenigen religiös-philosophischen Strömung, die unter dem Namen des Taoismus seine Gedankenwelt teils fortgebildet, teils umgebildet hat.

Die Beschäftigung mit diesen chinesischen Klassikern hat einen ungemein bildenden Wert, und zwar, was in den Augen der heutigen Welt ihr zu besonderem Vorteil gereichen mag, ohne in bezug auf Vorbildung allzu hohe Anforderungen zu stellen. Sucht man in der europäischen Geistesgeschichte nach einer Zeit, deren Charakter jenen großen Chinesen nahe kommt, so darf wohl auf die der griechischen Eleaten hingewiesen werden, in der sich das selbständige Denken in ähnlicher Weise von dem Zwang der Naturvorstellungen befreit hat, wie bei jenen. Nur bleibt die Haltung dieser in dem Kreise der reinen Theorie, während sich dort allüberall die Rücksicht auf das praktische Leben in überaus reizvoller Weise geltend macht. *K. G.*

Carl Jatho, *Der ewig kommende Gott.* Jena, Diederichs. 13. 201 S. 4 Mk. — Abgesehen von der kirchenpolitischen Bedeutung, die die Person Jathos gewonnen hat, oder vielmehr gerade um ihretwillen, ist die Beschäftigung mit seiner Gedankenwelt nach verschiedenen Seiten hin wertvoll und empfehlenswert. Spätere Geschlechter werden einmal seine Stellung in der Bewegung des religiösen Lebens besser einzuschätzen in der Lage sein, als es uns noch gegeben ist. *K. G.*

Ludwig v. Gerdtell, *Die urchristlichen Wunder vor dem Forum der modernen Weltanschauung.* Eilenburg, Becker. 3. Aufl. O. J. 133 S. 1,50 Mk. — Das Schriftchen ist ein herzerfreuendes Bekenntnis zu der Wahrheit der urchristlichen Wunder, ausgestellt von einem Manne, der die moderne Weltanschauung von Grund aus kennt und in ihrer geistigen Bewältigung die Feuerprobe bestanden hat. Er kommt zu der Anschauung, daß derjenige unmöglich das rechte Verständnis für religiöse Erscheinungen haben kann, der diese lediglich von dem Standpunkte der modernen Naturwissenschaft aus betrachtet. Diese müssen vielmehr in dem Lichte des in ihnen waltenden eigentümlichen Lebens gesehen werden. *K. G.*

Dr. Wilhelm Schneider, *Der neuere Geisterglaube.* 3. Aufl., herausgeg. von Dr. Franz Walter. Paderborn, Schöningh. 13. 610 S. 10 Mk. — In sachkundiger und klarer Weise werden die modernen spiritistischen Theorien erörtert und deren Zusammenhang mit den Schatten der neuzeitlichen Kultur aufgewiesen. *K. G.*

Verantwortlicher Redakteur Prof. Dr. H. Hilgenfeld.
Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Digitized by Google

Schlußwort.

Im Jahre 1858 erschien der erste Jahrgang der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, „der Universität Jena zu ihrem 300jährigen Jubiläum, diesem Feste des ganzen deutschen Volks, gewidmet". Bis zum 50. Jahrgang hat sie der Begründer selbst herausgegeben. Da es unmöglich war, die nach seinem Tode eintretenden Schwierigkeiten verschiedener Art dauernd zu überwinden, kann die Zeitschrift leider nicht weiter erscheinen. Ich nehme also mit diesem Hefte Abschied von allen treuen Mitarbeitern und Lesern mit der Versicherung herzlichsten Dankes für ihre freundliche Unterstützung. Die Grundsätze, für welche diese Zeitschrift eintreten wollte und immer eingetreten ist, sind längst nicht mehr Kennzeichen einer bestimmten Schule, sondern von der protestantischen Theologie allgemein als richtig anerkannt. Die in 55 Jahrgängen geleistete Arbeit ist also nicht vergeblich gewesen.

Heinrich Hilgenfeld.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06546 5901

Digitized by Google